MIRCEA

ELIADE

ŞAMANISMUL ŞI TEHNICILE ARHAICE ALE EXTAZULUI

HUMANITAS

ȘAMANISMUL
ȘI
TEHNICILE ARHAICE ALE EXTAZULUI

Lucrare publicată cu sprijinul
MINISTERULUI FRANCEZ AL CULTURII

MIRCEA ELIADE (București, 9 martie 1907 — Chicago, 22 aprilie 1986). În 1921, ca elev al liceului „Spiru Haret", debutează în *Ziarul științelor populare* cu articolul „Dușmanul viermelui de mătase". În perioada 1922–1925 scrie povestiri fantastice, schițe, un roman de aventuri, publică articole de istoria religiilor, orientalistică și alchimie în *Orizontul*, *Foaia Tinerimii*, *Universul literar*, *Lumea*, *Adevărul literar*, *Știu tot*. Ca student al Facultății de Litere și Filosofie din București (1925–1928), editează *Revista universitară* și lucrează la *Cuvântul*. În perioada 1928–1931 se află în India cu o bursă de studii. La întoarcere colaborează la *Vremea* și *Credința*. În 1933 își susține doctoratul cu teza „Istoria comparativă a tehnicilor Yoga", publicată în 1936. În paralel, predă ca suplinitor cursul „Problema răului în filosofia indiană" la Universitatea din București. În 1937 editează la Fundațiile Regale *Scrieri literare, morale și politice* de B. P. Hasdeu, lucrare premiată în același an. Este numit atașat cultural la Londra (1940–1941) și consilier cultural la Lisabona (1941–1944). Stabilit la Paris, predă istoria religiilor la École Pratique des Hautes Études (1945–1948) și la Sorbona (1945–1956). Publică în *Critique*, *Revue de l'Histoire des Religions*, *Comprendre*, *Paru* etc. Conferențiază la universitățile din Roma, Padova, Strasbourg, München, Freiburg. Este timp de un an *visiting professor* pentru „Haskell Lectures", iar din 1957 este titularizat și coordonează catedra de istorie a religiilor la Universitatea din Chicago (din 1985, Catedra „Mircea Eliade"). Conduce, împreună cu Ernst Junger, revista *Antaios* (1960–1972) și cu Joseph M. Kitagawa și Charles H. Long publicația *History of Religions* (1961–1986). Doctor Honoris Causa al celor mai prestigioase universități, membru al academiilor de știință de înaltă ținută, primește Christian Award (medalia de aur, 1966) și Legiunea de Onoare (Paris, 1978).

OPERA ȘTIINȚIFICĂ ȘI FILOZOFICĂ (în ordinea apariției primei ediții): *Solilocvii* (1932), *Oceanografie*, *India*, *Alchimia asiatică* (1934), *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936), *Cosmologie și alchimie babiloniană* (1937), *Fragmentarium* (1939), *Mitul reintegrării*, *Salazar și revoluția din Portugalia* (1942), *Insula lui Euthanasius*, *Comentarii la Legenda Meșterului Manole*, *Os Romenos*, *Latinos do Oriente* (1943), *Techniques du Yoga* (1948), *Traité d'Histoire des religions*, *Le Mythe de l'éternel retour* (1949), *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951), *Images et symboles* (1952), *Le Yoga: Immortalité et liberté* (1954), *Forgerons et alchimistes*, *Le Sacré et le prophane* (1956), *Mythes, rêves et mystères* (1957), *Birth and Rebirth* (1958), *Méphistophélès et l'Androgyne*, *Patañjali et le Yoga* (1962), *Aspects du mythe* (1963), *From Primitives to Zen* (1967), *The Quest: History and Meaning in Religion* (1969), *De Zalmoxis à Gengis Khan* (1970), *Religions australiennes* (1972), *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions* (1976), *Histoire des croyances et des idées religieuses* — vol. I–III (1976, 1978, 1983), *Contribuții la filozofia Renașterii* (1984), *Briser le toit de la maison* (1986), *Despre Eminescu și Hasdeu* (1987), *Dictionnaire des religions* (1990) (în colab. cu Ioan Petru Culianu), *Fragments d'un journal* — vol. I–III (1973, 1981, 1991), *Mémoires* — vol. I, II (1980, 1991 – ed. rom.).

MIRCEA ELIADE

ȘAMANISMUL
ȘI
TEHNICILE ARHAICE ALE EXTAZULUI

Traducere din franceză de
BRÎNDUȘA PRELIPCEANU
și
CEZAR BALTAG

HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Traducerea a fost făcută de
CEZAR BALTAG – Cuvînt înainte, capitolele I–III
și
BRÎNDUȘA PRELIPCEANU – capitolele IV–XIII

MIRCEA ELIADE
LE CHAMANISME ET LES TECHNIQUES ARCHAÏQUES DE L'EXTASE
© 1951, 1968, 1974, 1978, 1983, Editions Payot
106 bd Saint-Germain, Paris VI[e]

© HUMANITAS, 1997, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0715-6

Profesorilor și colegilor mei francezi

CUVÎNT ÎNAINTE

Lucrarea de față este, după cîte știm, prima care abordează șamanismul în totalitatea sa, situîndu-l, totodată, în perspectiva istoriei generale a religiilor: aceasta implică, din capul locului, un coeficient de aproximare și imperfecțiune, precum și riscurile pe care și le asumă. Dispunem în momentul acesta de o cantitate considerabilă de documente cu privire la diversele șamanisme: siberian, nord-american, sud-american, indonezian, oceanian etc. Pe de altă parte, numeroase lucrări, importante în mai multe privințe, au inițiat studiul etnologic, sociologic și psihologic al șamanismului (sau, mai degrabă, al unui anumit tip de șamanism). Dar, cu numai cîteva excepții remarcabile — și ne gîndim în primul rînd la lucrările lui Harva (Holmberg) privind șamanismul altaic —, enorma bibliografie referitoare la șamanism a neglijat interpretarea acestui fenomen în cadrul istoriei generale a religiilor. În ce ne privește, am încercat să abordăm, să înțelegem și să prezentăm șamanismul din perspectiva istoricului religiilor. Departe de noi gîndul de a minimaliza importanța cercetărilor întreprinse din perspectiva psihologiei, a sociologiei sau a etnologiei: ele sînt, după părerea noastră, indispensabile pentru înțelegerea diverselor aspecte ale șamanismului. Dar considerăm că există loc și pentru o altă perspectivă — aceea pe care ne vom strădui să o degajăm în paginile următoare.

Autorul care abordează șamanismul din punctul de vedere al psihologului va fi tentat să-l vadă ca manifestare a unui psihic în criză sau chiar în regresie; el nu va pierde ocazia să-l compare cu anumite comportamente psihice aberante sau să-l claseze în rîndul bolilor mentale de tip isteroid sau epileptoid.

Vom arăta mai departe (pp. 36 și urm.) de ce asimilarea șamanismului cu o boală mentală oarecare ni se pare inacceptabilă. Rămîne însă un aspect (și anume unul important) asupra căruia psihologul va fi întotdeauna îndreptățit să atragă atenția: vocația șamanică, și

de altfel orice vocație religioasă, se manifestă printr-o criză, printr-o ruptură provizorie a echilibrului spiritual al viitorului șaman. Toate observațiile și analizele care s-au acumulat cu privire la acest subiect sînt deosebit de prețioase: ele ne dezvăluie, oarecum *pe viu*, consecințele, în interiorul psihicului nostru, a ceea ce am numit „dialectica hierofaniilor": separația radicală dintre sacru și profan, ruptura care rezultă de aici în planul realului. Spunînd aceasta, am arătat întreaga importanță pe care o acordăm acestor cercetări de psihologie religioasă.

În ceea ce-l privește, sociologul este preocupat de funcția socială a șamanului, a preotului, a vrăjitorului: el va studia originea fascinației exercitate de magie, rolul său în articularea societății, raporturile dintre căpeteniile religioase și căpeteniile politice și așa mai departe. O analiză sociologică a miturilor despre „Primul Șaman" va reuși să evidențieze indiciile privind poziția de excepție a celor dintîi șamani în unele societăți arhaice. Sociologia șamanismului urmează a se scrie și ea va constitui unul din cele mai importante capitole într-o sociologie generală a religiei. Istoricul religiilor este obligat să țină seama de toate aceste studii și de rezultatele lor: adăugînd-se la condiționările psihologice evidențiate de psiholog, condiționările sociologice, în cel mai larg sens al cuvîntului, vin să intensifice concretețea umană și istorică a datelor asupra cărora își îndreaptă cercetările. Acest aport de concretețe va fi consolidat de studiile etnologului. Revine monografiilor etnologice sarcina de a situa șamanul din punct de vedere al contextului cultural. Există riscul de a nu înțelege personalitatea autentică a unui șaman al ciuccilor, de pildă, dacă afli despre isprăvile sale fără să știi nimic în legătură cu viața și tradițiile ciuccilor. Tot etnologului îi revine sarcina de a face studii exhaustive asupra hainelor și a tobei șamanului, de a descrie ședințele șamanice, de a înregistra texte și melodii șamanice etc. Încercînd să precizeze „istoria" cutărui sau cutărui element constitutiv al șamanismului (a tobei sau a folosirii drogurilor în timpul extazului șamanic), etnologul, dublat în cazul acesta de comparatist și de istoric, va ajunge să ne arate circulația motivului respectiv în timp și în spațiu; el va preciza, în măsura posibilului, centrul de expansiune, etapele și cronologia difuziunii acestuia. Pe scurt, etnologul va deveni el însuși „istoric", fie că își va însuși ori nu metoda ciclurilor culturale a lui Graebner-Schmidt-Koppers. În orice caz, dispunem în momentul de față, pe lîngă o admirabilă

literatură etnografică pur descriptivă, de numeroase lucrări de etnologie istorică: în enorma „masă cenușie" de fapte culturale ale popoarelor zise „fără istorie" încep să se întrevadă acum anumite linii de forță; începem să deosebim o „istorie" acolo unde eram obișnuiți să întîlnim „*Naturvölker*", „primitivi" sau „sălbatici".

Nu este necesar să insistăm aici asupra marilor servicii pe care etnologia istorică le-a adus deja istoriei religiilor. Dar nu credem că ea se poate substitui istoriei religiilor: îi revine acesteia din urmă misiunea de a integra rezultatele etnologiei, precum și pe acelea ale psihologiei și sociologiei; aceasta nu înseamnă că va renunța la propria sa metodă de lucru și la perspectiva care o definește în mod specific. În zadar, de pildă, etnologia ne-ar revela relația șamanismului cu anumite cicluri culturale sau cu difuziunea cutărui sau cutărui complex șamanic; nu incumbă totuși etnologiei sarcina de a ne dezvălui semnificația profundă a tuturor acestor fenomene religioase, de a ne preciza simbolica lor și de a le încadra în istoria generală a religiilor. Abia istoricului religiilor îi revine, în ultimă analiză, menirea de a sintetiza toate studiile aspectelor particulare ale șamanismului și de a prezenta o viziune de ansamblu care să fie deopotrivă o morfologie și o istorie a acestui complex fenomen religios.

Dar este cazul să ne înțelegem asupra importanței ce se poate acorda „istoriei" în studiile de acest tip. Așa cum am arătat de mai multe ori, în alte lucrări, și cum vom avea, de altfel, ocazia să o demonstrăm mai pe larg în lucrarea (în pregătire) complementară la *Tratat de istorie a religiilor*, condiționarea istorică a unui fenomen religios, deși extrem de importantă (orice fapt uman fiind în ultimă instanță un fapt istoric), nu îl epuizează pe de-a întregul. Nu vom da decît un singur exemplu: șamanul altaic escaladează ritualic un trunchi de mesteacăn comportînd un anumit număr de fuscei orizontali; mesteacănul simbolizează Arborele Cosmic, iar treptele diversele Ceruri pe care șamanul trebuie să le străbată în cursul călătoriei sale extatice către Cer; este foarte probabil ca schema cosmologică implicată în acest ritual să fie de origine orientală. Idei religioase din Orientul Apropiat antic s-au propagat foarte devreme în Asia Centrală și Septentrională și au dat șamanismului din Siberia și din Asia Centrală aspectul său actual. Avem aici de-a face cu un bun exemplu despre ceea ce ne poate spune „istoria" cu privire la difuziunea ideilor și a tehnicilor religioase. Dar, așa cum arătam mai sus, *istoria* unui fenomen religios nu ne poate revela *tot* ceea ce acest

fenomen încearcă, prin chiar faptul manifestării sale, să ne arate. Nimic nu ne îngăduie să presupunem că influențele cosmologiei și religiei orientale au *creat*, la altaici, sistemul de idei și ritualul ascensiunii celeste; idei și ritualuri asemănătoare se manifestă la fel aproape pretutindeni în lume și în regiuni în care influențele paleo-orientale sînt, *a priori*, excluse. Mai degrabă, ideile orientale n-au făcut decît să *modifice* formula rituală și implicațiile cosmologice ale ascensiunii celeste: această ascensiune pare să fie un fenomen originar, vrem să spunem că ea aparține omului ca atare, în integralitatea sa, nu doar ca făptură istorică: mărturie ne stau visele de urcare la Cer, halucinațiile și imaginile ascensionale pe care le întîlnim peste tot în lume, în afara oricărei „condiționări", fie ea de ordin istoric, fie de altă natură. Semnificația tuturor acestor vise, mituri, nostalgii — avînd ca temă centrală ascensiunea sau zborul — nu poate fi epuizată printr-o explicație psihologică; rămîne întotdeauna un nucleu ireductibil în fața explicației și acest „nu-știu-ce" ireductibil ne dezvăluie, probabil, adevărata situație a omului în Cosmos, situație care, o vom repeta întruna, nu este doar „istorică".

Astfel, deși ocupîndu-se de fapte istorico-religioase și preocupîndu-se să-și organizeze, în măsura posibilului, documentele de care dispune în perspectivă religioasă — singura care le garantează acestora caracterul concret —, istoricul religiilor nu trebuie să uite că fenomenele cu care are de-a face dezvăluie, în fond, situații-limită ale omului și că aceste situații trebuie înțelese și descifrate. Acest demers de descifrare a sensului profund al fenomenelor religioase aparține de drept istoricului religiilor. Fără îndoială, psihologul, sociologul, etnologul și chiar filozoful sau teologul au și ei de spus un cuvînt, fiecare din perspectiva sa și potrivit cu metoda care îi e proprie. Dar cele mai multe afirmații valide cu privire la fenomenul religios *ca fenomen religios* — și nu ca fenomen psihologic, social, etnic, filozofic sau teologic — le va face istoricul religiilor. Din acest punct de vedere, istoricul religiilor se deosebește și de fenomenolog, deoarece acesta din urmă nu se angajează, din principiu, la munca de comparare: el se mărginește, pus în fața cutărui sau cutărui fenomen religios, să-l „abordeze" și să-i ghicească semnificația, în timp ce istoricul religiilor nu accede la înțelegerea unui fenomen decît după ce l-a comparat cu mii de fenomene asemănătoare sau diferite și după ce l-a situat între acestea: și aceste mii de fenomene sînt distanțate, în spațiu și timp, unele de altele. Tot astfel, istoricul

religiilor nu se va mărgini doar la o tipologie sau o morfologie a faptelor religioase: el știe bine că „istoria" nu epuizează conținutul unui fapt religios, dar nu uită nici faptul că în Istorie — în înțeles larg — își dezvoltă și își evidențiază întotdeauna faptul religios toate semnificațiile. Cu alte cuvinte, istoricul religiilor utilizează toate manifestările *istorice* ale unui fenomen religios spre a descoperi ce „vrea să spună" acest fenomen: pe de o parte, el se referă la concretul istoric și, pe de alta, se străduiește să descifreze aspectul transistoric pe care îl revelează prin istorie faptul religios.

Nu este cazul să mai zăbovim asupra acestor cîteva considerații metodologice; ca să le prezentăm cum trebuie am avea nevoie de mult mai mult decît spațiul restrîns al unei prefețe. Să precizăm însă că vocabula „istorie" poate genera confuzii: căci ea poate semnifica atît istoriografia (adică faptul de a *scrie* istoria unui lucru), cît și, pur și simplu, „ceea ce s-a petrecut" în lume. Or, această a doua accepțiune a cuvîntului se descompune și ea, la rîndu-i, în cîteva nuanțe: istoria în sensul a ceea ce s-a petrecut între anumite limite spațiale sau temporale (istoria unui popor sau a unei epoci), adică istoria unei continuități sau a unei anumite structuri; dar și istoria în sensul general al cuvîntului, precum în expresiile „existența istorică a omului", „situație istorică", „moment istoric" etc., sau chiar în accepția existențialistă: omul este pus „în situație", adică *în* istorie.

Istoria religiilor nu este întotdeauna și în mod necesar *istoriografia* religiilor: căci scriind istoria unei religii oarecare sau a unui fapt religios dat (sacrificiul la semiți, mitul lui Hercule etc.) nu ești întotdeauna în stare să arăți tot „ce s-a petrecut" într-o perspectivă cronologică: desigur, poți face și acest lucru dacă documentele se pretează la așa ceva, dar nu ești obligat să faci *istoriografie* ca să poți pretinde că scrii istoria religiilor. Polivalența termenului de „istorie" a facilitat în acest context neînțelegerile între specialiști: în realitate, ceea ce convine disciplinei noastre este sensul general și filozofic, totodată, al termenului de „istorie". Faci istorie a religiilor în măsura în care te străduiești să studiezi faptele religioase ca atare, adică în planul lor specific de manifestare: acest plan specific de manifestare este întotdeauna *istoric*, concret, existențial, chiar dacă faptele religioase nu sînt întotdeauna și nici integral reductibile la istorie. De la hierofaniile cele mai elementare (de pildă, manifestarea sacrului într-un arbore sau într-o piatră) pînă la cele mai complexe („viziunea" unei noi „forme divine" de către un profet sau un

întemeietor de religie), totul se manifestă în concretul istoric și totul este, întrucîtva, condiționat de istorie. Totuși, un „veșnic nou început", o eternă reîntoarcere la clipa intemporală, o dorință de a aboli istoria, de a șterge trecutul, de a recrea lumea se manifestă pînă și în cea mai modestă hierofanie. Acest lucru este „arătat" în faptele religioase, nu este inventat de istoricul religiilor. Evident, un istoric care nu se vrea decît istoric, și nimic altceva, are dreptul să ignore sensul specific și trans-istoric al unui fenomen religios; un etnolog, un sociolog, un psiholog pot și ei să-l ignore. Un istoric al religiilor însă nu poate: familiarizat cu un mare număr de hierofanii, ochiul său va fi capabil să descifreze semnificația specific religioasă a cutărui sau cutărui fapt. Și, ca să revenim exact acolo de unde am plecat, această lucrare merită foarte exact titlul de istorie a religiilor, chiar dacă nu se desfășoară în perspectiva cronologică a istoriografiei.

De altfel, această perspectivă cronologică, oricît de interesantă ar putea fi pentru unii istorici, este departe de a avea importanța care, în general, i se acordă, căci, așa cum am încercat să arătăm în lucrarea noastră, *Tratat de istorie a religiilor*, dialectica sacrului tinde să repete mereu o serie de arhetipuri, astfel încît o hierofanie care se realizează într-un „moment istoric" anume este echivalentă, ca structură, cu o hierofanie care poate fi cu o mie de ani mai veche sau mai nouă: această tendință a proceselor hierofanice de a relua *ad infinitum* aceeași sacralizare paradoxală a realității ne permite, în fond, să înțelegem întrucîtva un fenomen religios și să-i scriem „istoria". Altfel spus, tocmai pentru că hierofaniile se repetă, putem să distingem faptele religioase și ajungem să le înțelegem. Căci hierofaniile au particularitatea de a tinde să dezvăluie sacrul în totalitatea sa, chiar dacă oamenii în conștiința cărora se „arată" sacrul nu își apropriază decît un singur aspect sau o mică parte a lui. În cea mai elementară hierofanie *este exprimat totul*: manifestarea sacrului într-o „piatră" sau într-un „arbore" nu este nici mai puțin misterioasă, nici mai puțin demnă decît manifestarea sacrului într-un „zeu". Procesul de sacralizare a realității este același: *forma* luată de acest proces de sacralizare în conștiința religioasă a omului este diferită.

Iată așadar un fapt nelipsit de importanță pentru concepția unei perspective cronologice a religiei: deși există o *istorie* a religiei, ea nu este ireversibilă, ca oricare altă istorie. O conștiință religioasă monoteistă nu este în mod necesar monoteistă pînă la sfîrșitul existenței sale, prin faptul că participă la o „istorie" monoteistă și

că, înăuntrul acestei istorii, nu poți redeveni politeist ori totemist după ce ai cunoscut și ai participat la monoteism; dimpotrivă, poți foarte bine să fii politeist sau să te comporți totemistic, închipuindu-ți sau pretinzînd a fi monoteist. Dialectica sacrului permite orice reversibilitate; nici o „formă" nu este scutită de degradare și descompunere, nici o „istorie" nu este definitivă. Nu numai că o comunitate poate practica — fie conștient, fie nu — o mulțime de religii, dar chiar unul și același ins poate cunoaște o multitudine de experiențe religioase, de la cele mai „elevate" pînă la cele mai fruste și mai aberante. Acest lucru este valabil și în sens invers: poți avea, în oricare moment cultural, revelația cea mai desăvîrșită a sacrului, atît cît îi este dat omului să cunoască. Experiențele religioase ale profeților monoteiști se pot repeta, în pofida marii diferențe istorice, chiar și în cadrul celui mai „înapoiat" trib primitiv; e de ajuns pentru asta să se „realizeze" hierofania unui zeu celest, zeu atestat mai peste tot în lume, chiar dacă azi este aproape absent din actualitatea religioasă. Nu există formă religioasă, oricît de degradată, care să nu poată da naștere unei mistici foarte pure și coerente. Dacă atare exemple de excepție nu sînt destul de numeroase ca să se impună observației, acest fapt nu ține de dialectica sacrului, ci de comportamentul oamenilor în raport cu această dialectică. Iar studiul comportamentului uman depășește misiunea istoricului religiilor: el îi interesează pe sociolog, psiholog, moralist, filozof. Ca istorici ai religiilor, este suficient să constatăm că dialectica sacrului permite reversibilitatea spontană a oricărei poziții religioase. Însuși faptul că această reversibilitate există este important: ea nu se verifică în alte cazuri. Acesta este de altfel motivul pentru care nu ne lăsăm ușor sugestionați de anumite rezultate ale etnologiei istorico-culturale; diversele tipuri de civilizație sînt, bineînțeles, organic legate de anumite forme religioase, dar acest lucru nu exclude deloc spontaneitatea și, în ultimă analiză, anistoricitatea vieții religioase. Căci orice istorie este, într-o oarecare măsură, o cădere din sacru, o limitare și o micșorare. Dar sacrul nu încetează să se manifeste și cu fiecare nouă manifestare el își reia tendința inițială, aceea de a se manifesta total și plenar. Este adevărat că nenumăratele manifestări noi ale sacrului repetă — în conștiința religioasă a cutărei ori cutărei societăți — celelalte manifestări ale sacrului pe care această societate le-a cunoscut în trecut, în „istoria" sa. La fel de adevărat este și faptul că această istorie nu ajunge să paralizeze spontaneitatea hiero-

faniilor: în orice moment rămîne posibilă o revelare și mai completă a sacrului.

Or, și aici de fapt reluăm discutarea perspectivei cronologice în istoria religiilor, se întîmplă ca reversibilitatea pozițiilor religioase să fie și mai evidentă în experiențele mistice ale societăților arhaice. Așa cum vom avea deseori ocazia să arătăm, experiențe mistice deosebit de coerente sînt posibile la orice nivel de civilizație sau în orice situație religioasă. Aceasta înseamnă că, pentru anumite conștiințe religioase aflate în criză, este întotdeauna posibil un salt istoric care să le permită să atingă poziții spirituale altminteri inaccesibile. Desigur, „istoria" — tradiția religioasă a tribului în chestiune — intervine, în cele din urmă, ca să reafirme și să plieze la propriile sale modele experiențele extatice ale unor privilegiați. Nu este însă mai puțin adevărat că aceste experiențe au de multe ori aceeași rigoare și noblețe ca și experiențele marilor mistici din Răsărit sau din Apus.

Șamanismul este tocmai una din tehnicile arhaice ale extazului, mistică, magie și „religie" în sens larg. Ne-am străduit să îl prezentăm în diferitele sale aspecte istorice și culturale și am încercat să schițăm chiar o scurtă istorie a formării șamanismului din Asia Centrală și Septentrională. Dar cel mai mare preț l-am pus pe prezentarea fenomenului șamanic însuși, pe analiza ideologiei sale, pe discutarea tehnicilor sale, pe simbolismul și mitologiile sale. Credem că o atare lucrare este susceptibilă să-l intereseze nu numai pe specialist, ci și pe omul cultivat, în general, și tocmai acestuia ne adresăm în primul rînd. Ne îngăduim să credem, de pildă, că precizările ce se pot aduce în problema răspîndirii tobei central-asiatice în regiunile arctice, putînd pasiona un număr redus de specialiști, vor lăsa destul de indiferentă majoritatea cititorilor. Totuși situația se schimbă, fie-ne îngăduit să prevedem acest fapt, atunci cînd este vorba să pătrunzi într-un univers mental atît de vast și frămîntat, cum este acela al șamanismului în general și al tehnicilor extazului pe care fenomenul șamanic le implică. Avem de a face, în acest caz, cu un întreg univers spiritual care, deși diferit de al nostru, nu îi este mai prejos nici sub aspectul coerenței, nici ca interes. Îndrăznim să credem că studierea sa se impune oricărui umanist de bună-credință, căci, de cîtva timp încoace, s-a ajuns să nu se mai identifice umanismul cu tradiția spirituală occidentală, oricît de grandioasă și fertilă ar fi ea.

Concepută în acest spirit, lucrarea de față nu va putea epuiza vreunul din aspectele pe care le abordează în diversele ei capitole. N-am întreprins un studiu exhaustiv al șamanismului: n-am avut nici mijloacele, nici intenția s-o facem. Am tratat subiectul; asta înseamnă că mărturisim de la început lipsurile și inevitabilele imperfecțiuni ale unei lucrări care încearcă, în ultimă instanță, o sinteză. Autorul nu este specialist în probleme altaice, nici americanist, nici istoric al religiilor oceaniene și este posibil ca un anumit număr de lucrări de specialitate să-i fi scăpat.

Dar nu credem că tabloul general trasat aici ar fi fost, în acest caz, modificat prea mult; o mare cantitate de lucrări științifice nu fac decît să repete, cu mici variații, relatările primilor observatori. Bibliografia lui Popov, publicată în 1932 și limitîndu-se la șamanismul siberian, înregistrează 650 de lucrări ale etnologilor ruși. Bibliografia șamanismului de tip nord-american și de tip indonezian este, de asemenea, considerabilă. Nu poți citi totul și, o spunem din nou, nu avem pretenția de a ne substitui etnologului, specialistului în probleme altaice sau americanistului. Am avut întotdeauna grijă să indicăm în subsol principalele lucrări în care se pot găsi materiale suplimentare. Am fi putut, bineînțeles, multiplica documentația, dar aceasta ar fi însemnat să ne angajăm într-o lucrare de mai multe volume. N-am putut vedea în ce ar fi constat utilitatea unei atare întreprinderi; nu am avut în vedere o serie de monografii asupra diverselor șamanisme, ci un studiu general destinat unui public nespecializat. Numeroase subiecte asupra cărora aici am făcut doar aluzie le vom trata mai în detaliu în alte lucrări (*Moarte și inițiere*, *Mitologia Morții* etc.).

Nu am fi putut duce la capăt această lucrare fără ajutorul și încurajările pe care le-am primit, de-a lungul a cinci ani de muncă, de la generalul N. Rădescu, fost președinte al Consiliului de Miniștri, din partea unor instituții precum Centre National de la Recherche Scientifique, Viking Fund (New York) și Bollingen Foundation (New York). Toate persoanele și instituțiile merită mulțumirile noastre cele mai sincere. În mod special îi sîntem îndatorați prietenului nostru, dr Jean Gouillard, care a binevoit să citească și să corecteze manuscrisul francez al lucrării de față, precum și prietenului și maestrului nostru, profesorul Georges Dumézil, care a avut amabilitatea să citească un anumit număr de capitole. Ne face mare plăcere să le arătăm în acest moment toată recunoștința noastră. Ne-am

permis să dedicăm această carte profesorilor și colegilor noștri francezi, ca o mărturie a gratitudinii noastre pentru încurajările pe care nu au încetat să ni le ofere de la sosirea noastră în Franța.

În parte, rezultatele cercetărilor noastre au fost deja expuse în articolele: „Le problème du chamanisme" (*Revue de l'Histoire des Religions*, vol. CXXXI, 1946, pp. 5–52), „Shamanism" (*Forgotten Religions*, edited by Vergilius Ferm, Philosophical Library, New York, 1949, pp. 299–308) și „Schamanismus" (*Paideuma*, 1951, pp. 88–97) — și în conferințele pe care am avut cinstea să le ținem, în martie 1950, la Universitatea din Roma și la Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente, la invitația profesorilor R. Pettazzoni și G. Tucci.

MIRCEA ELIADE

Paris, martie 1946 — martie 1951

N.B. Din rațiuni de ordin tipografic, transcrierea termenilor orientali a fost mult simplificată.

CUVÎNT ÎNAINTE LA EDIȚIA A DOUA

Cu prilejul traducerilor în italiană (Roma–Milano, 1953), germană (Zürich, 1957) și spaniolă (Mexico, 1960), am căutat să corectăm și să îmbunătățim această carte care, în ciuda tuturor imperfecțiunilor, este prima carte asupra șamanismului considerat în ansamblu. Dar, mai cu seamă, pregătind traducerea engleză (New York–Londra, 1964), am corectat temeinic și am sporit simțitor textul inițial. În ultimii cincisprezece ani, s-a publicat un număr considerabil de lucrări privind diversele tipuri de șamanism. Ne-am străduit să le folosim în text sau, cel puțin, să le semnalăm în note. Deși am înregistrat mai mult de două sute de apariții noi (publicate după 1948), nu pretindem că am epuizat bibliografia recentă a șamanismului. Dar, așa cum am arătat deja, această carte este opera unui istoric al religiilor care abordează subiectul ca un comparatist; ea nu poate înlocui monografiile pe care specialiștii le-au consacrat diverselor tipuri de șamanism. Am trecut în revistă și examinat în „Recent Works on Shamanism: a Review Article" (*History of Religions*, I, 1961, pp. 152–186), aparițiile de pînă în 1960. Alte analize critice vor apărea la diverse intervale în aceeași revistă.

Ținem să exprimăm încă o dată aici mulțumirile noastre față de Bollingen Foundation; grație bursei de studii pe care ne-a acordat-o, am putut să ne continuăm cercetările asupra șamanismului și după publicarea primei ediții a cărții.

În sfîrșit, avem fericirea să putem exprima aici întreaga noastră recunoștință studentului și prietenului nostru, dl Henry Pernot, care și-a dat osteneala să revadă și să îmbunătățească textul acestei a doua ediții, precum și să facă munca de corectură a șpalturilor.

MIRCEA ELIADE

Universitatea din Chicago, martie 1967

CAPITOLUL I

Generalități. Metode de recrutare. Șamanism și vocație mistică

PRELIMINARII

De la începutul secolului încoace, etnologii au luat obiceiul să folosească nediferențiat termenii de șaman, *medicine-man*, vrăjitor sau magician ca să desemneze anumiți indivizi înzestrați cu puteri magico-religioase și atestați în toate societățile primitive. Prin extensie, aceeași terminologie a fost aplicată și în studiul istoriei religioase a popoarelor „civilizate" și s-a vorbit, de pildă, despre un șamanism indian, iranian, germanic, chinezesc sau chiar babilonian, atunci cînd s-au făcut referiri la elemente „primitive" atestate în religiile respective. Din mai multe motive, o atare confuzie nu poate decît să dăuneze înțelegerii fenomenului șamanic. Dacă prin vocabula „șaman" se înțelege orice magician, vrăjitor, *medicine-man* sau persoană extatică, întîlniți de-a lungul istoriei religiilor și etnologiei religioase, se ajunge la o noțiune extrem de complexă, dar și imprecisă, a cărei utilitate nu o vedem, deoarece dispunem deja de termenii „vrăjitor" sau „magician", pentru a exprima noțiuni atît de disparate și aproximative cum sînt acelea de „magie" sau de „mistică primitivă".

Considerăm că trebuie să limităm folosirea vocabulelor „șaman" și „șamanism", tocmai pentru a evita echivocurile și a avea o imagine mai clară chiar în ceea ce privește istoria „magiei" și „vrăjitoriei". Căci, bineînțeles, și șamanul este vrăjitor și un *medicine-man*; el este socotit vindecător, asemeni tuturor vracilor, și fachir, asemeni tuturor magicienilor, primitivi sau moderni. Dar el este, în plus, psihopomp, și poate fi și preot, mistic și poet. În masa cenușie și „confuză" a vieții magico-religioase a societăților arhaice considerate în ansamblu, șamanismul — luat în sens strict și exact — prezintă deja o structură proprie și dezvăluie o „istorie" pe care este util să le precizăm.

Șamanismul *stricto sensu* este un fenomen religios siberian și central-asiatic, prin excelență. Cuvîntul ne vine, prin rusă, din cuvîntul

tungus, *šaman*. În alte limbi din centrul și nordul Asiei, termenii corespunzători sînt iakutul *ojun*, mongolul *bügä*, *bögä* (*buge*, *bü*) și *udagan* (*cf.* și buriatul *udayan*, iakutul *udoyan*: „femeia șaman"), turco-tătarul *kam* (altaicul *kam, gam*, mongolul *kami* etc.). S-a încercat să se explice cuvîntul tungus prin termenul din limba pali *samana*. Asupra acestei etimologii posibile — care ține de problema influențelor indiene asupra religiilor siberiene — vom reveni în ultimul capitol al cărții de față (pp. 450 și urm.). În această imensă arie care cuprinde centrul și nordul Asiei, viața magico-religioasă a societății se concentrează asupra șamanului. Aceasta nu înseamnă, evident, că el ar fi singurul mînuitor al sacrului, nici că activitatea religioasă ar fi în întregime confiscată de șaman. În multe triburi, preotul sacrificator coexistă cu șamanul, fără a mai pune la socoteală și faptul că fiecare cap de familie este totodată șeful cultului domestic. Totuși, șamanul rămîne figura dominantă căci, peste tot în aceste zone în care experiența extatică este socotită drept experiență religioasă prin excelență, șamanul, și numai el, este marele maestru al extazului. O primă definiție a acestui fenomen complex, și poate cea mai puțin hazardată, ar fi: șamanism = *tehnica extazului*.

În acest mod a fost el atestat și descris de primii călători în diverse ținuturi din Asia Centrală și Septentrională. Mai tîrziu, fenomene magico-religioase asemănătoare au fost observate în America de Nord, în Indonezia, în Oceania și în alte părți. Așa cum vom vedea îndată, aceste fenomene sînt pur șamanice și pot fi foarte bine studiate împreună cu șamanismul siberian. O remarcă se impune însă de la început: prezența unui complex șamanic într-o zonă oarecare nu implică în mod necesar ca viața magico-religioasă a unui popor să se fi cristalizat în jurul șamanismului. Faptul poate exista (este ceea ce se petrece, de pildă, în anumite regiuni din Indonezia), dar nu este cel mai frecvent. De obicei, șamanismul coexistă cu alte fenomene și forme ale magiei și religiei.

În aceasta, de fapt, vedem avantajul de a întrebuința termenul de „șamanism" în sens propriu și riguros. Pentru că, dacă ne dăm osteneala de a-l diferenția pe șaman de alți „magicieni" și *medicine-man* ai societăților primitive, identificarea complexelor șamanice în cutare ori cutare religie capătă, dintr-o dată, o semnificație importantă. Vrăjitori și magie întîlnim aproape peste tot în lume, în timp ce șamanismul presupune o „specialitate" anume asupra căreia vom insista pe larg: „stăpînirea asupra focului", zborul magic etc. În virtutea

acestui fapt, deși șamanul este, printre altele, un magician, nu orice magician poate fi socotit șaman. Aceeași precizare se impune în ceea ce privește vindecările șamanice: orice *medicine-man* este un tămăduitor, șamanul însă folosește o metodă care îi aparține numai lui. În ceea ce privește tehnicile șamanice ale extazului, ele nu epuizează toate tipurile de experiență extatică atestate în istoria religiilor și în etnologia religioasă; nu orice extatic poate fi considerat șaman; șamanul este specialistul unei transe, în timpul căreia sufletul său, se crede, părăsește trupul pentru a întreprinde ascensiuni cerești sau coborîri în Infern.

O atare distincție este îndeobște necesară pentru a preciza relația șamanului cu „spiritele". În societățile primitive și, deopotrivă, în cele moderne, aflăm indivizi care mărturisesc că întrețin relații cu „spiritele", fie că sînt „posedați" de acestea, fie că le „stăpînesc". Ar fi nevoie de cîteva volume ca să studiezi mulțumitor toate problemele ce se pun în legătură cu însăși noțiunea de „spirit" și cu posibilele ei raporturi cu oamenii, căci un „spirit" poate fi foarte bine sufletul unui răposat, ori un „spirit al Naturii", ori un animal mitic etc. Dar studiul șamanismului nu presupune să abordăm toate aceste aspecte; este de ajuns să definim relația șamanului cu spiritele ajutătoare. Vom vedea ușor prin ce se deosebește un șaman de un „posedat", de pildă: el stăpînește „spiritele", în sensul că, făptură umană fiind, reușește să comunice cu morții, „demonii" și „spiritele Naturii", fără să se transforme în instrument al acestora. Se întîlnesc, fără îndoială, și șamani „posedați", dar ei constituie mai degrabă excepții, care, de altfel, au o explicație.

Aceste cîteva precizări preliminare arată deja calea pe care ne propunem să o urmăm ca să ajungem la o înțelegere adecvată a șamanismului. Datorită faptului că acest fenomen magico-religios s-a manifestat cel mai complet în Asia Centrală și Septentrională, îl vom folosi drept exemplu tipic pe șamanul din aceste regiuni. Nu ignorăm faptul, și ne vom strădui chiar să o demonstrăm, că șamanismul din Asia Centrală și Septentrională nu este, cel puțin sub aspectul său actual, un fenomen originar și scutit de orice influență exterioară; este, dimpotrivă, un fenomen cu o lungă „istorie". Dar șamanismul Asiei Centrale și Septentrionale are meritul de a se prezenta ca o structură unde elemente care au o prezență difuză în șamanismele din restul lumii — anume, legăturile de tip special cu „spiritele", capacitățile extatice permițînd zborul magic, urcarea la Cer, coborîrea

în Infern, stăpînirea asupra focului etc. — se dezvăluie ca integrate într-o ideologie anume și validînd tehnici specifice.

Un atare șamanism în sensul strict al cuvîntului nu este limitat la Asia Centrală și Septentrională și vom încerca mai departe să punem în evidență un număr cît mai mare de paralele. Se întîlnesc, pe de altă parte, în stare izolată, anumite elemente șamanice în diverse forme de magie și religii arhaice; ele prezintă un interes considerabil, deoarece arată în ce măsură șamanismul propriu-zis păstrează un substrat de credințe și de tehnici „primitive" și în ce măsură inovează. Străduindu-ne să definim locul șamanismului în cadrul religiilor primitive (cu tot ceea ce este implicat prin aceasta: „magie", credința în Ființe Supreme și în „spirite", concepții mitologice, tehnici ale extazului etc.), vom fi obligați să ne referim mereu la fenomene mai mult sau mai puțin similare, fără a le considera „șamanice". Dar este întotdeauna folositor să comparăm și să arătăm tot ceea ce un element magico-religios similar elementului șamanic a produs în altă parte, într-un alt ansamblu cultural, cu o altă orientare spirituală.[1]

Oricît de mult ar domina șamanismul viața religioasă din toată Asia Centrală și Septentrională, el nu constituie totuși *religia* acestei arii imense. Numai comoditatea sau confuzia de interpretare au putut uneori să ducă la considerarea religiei popoarelor arctice sau turco-tătare drept șamanism. Religiile Asiei Centrale și Septentrionale mustesc de șamanism, tot așa cum orice religie debordează de experiența mistică a adepților ei de excepție. Șamanii sînt niște „aleși" și, în această calitate, ei au acces la o zonă a sacrului rămasă inaccesibilă celorlalți membri ai comunității. Experiențele lor extatice au exercitat și exercită încă o puternică influență asupra stratificării ideilor religioase, asupra mitologiei, a sistemelor rituale. Dar nici ideologia, nici mitologia și ritualurile populațiilor arctice nu sînt o

---

[1] În acest sens, și numai în acesta, considerăm valoroasă identificarea elementelor „șamanice" într-o religie sau o mistică evoluată. Descoperirea unui simbol sau a unui ritual șamanic în India antică sau în Iranul antic începe să capete semnificație numai în măsura în care ești în situația de a vedea în șamanism un fenomen religios bine definit; altfel, poți continua să vorbești la nesfîrșit despre „elemente primitive", decelabile în orice religie, indiferent cît de „evoluată" ar fi aceasta. Căci religiile din India și Iran, ca și orice altă religie din Orientul antic sau modern, prezintă numeroase „elemente primitive", care nu sînt prin acest simplu fapt șamanice. Nu putem considera „șamanică" nici oricare tehnică a extazului care se întîlnește în Orient, oricît de „primitivă" ar fi.

creație a șamanilor. Toate acestea sînt anterioare șamanismului sau, cel puțin, paralele cu el, în sensul că sînt un produs al experienței religioase *generale* și nu al unei anumite clase de privilegiați, extaticii. Dimpotrivă, după cum vom avea ocazia să constatăm, se remarcă de multe ori efortul experienței șamanice (adică extatice) de a se exprima prin intermediul unei ideologii religioase care nu îi este întotdeauna favorabilă.

Spre a nu anticipa prea mult asupra conținutului capitolelor care urmează, ne vom mulțumi să spunem că șamanii sînt ființe care se singularizează în mijlocul societăților respective prin anumite trăsături care în societățile din Europa modernă reprezintă simptome ale unei „vocații" sau măcar ale unei „crize religioase". Ei sînt oameni care s-au separat de restul comunității prin intensitatea propriei lor experiențe religioase. Aceasta înseamnă că ești mai îndreptățit să plasezi șamanismul de partea misticilor decît în domeniul a ceea ce se înțelege în mod obișnuit prin „religie". Vom avea ocazia să regăsim șamanismul înăuntrul unui mare număr de religii, căci întotdeauna există o tehnică extatică la dispoziția unei anumite elite, continuînd, întrucîtva, misticismul religiei respective. Se impune de la început o comparație: aceea cu misticii, călugării și sfinții Bisericilor creștine. Dar această comparație nu trebuie împinsă prea departe; spre deosebire de ceea ce se petrece în creștinism (cel puțin în istoria sa recentă), popoarele care se declară „șamaniste" acordă o importanță considerabilă experiențelor extatice ale șamanilor lor; aceste experiențe îi privesc personal și direct pe membrii etniilor respective, căci șamanii sînt aceia care, prin transele lor, îi vindecă, le conduc morții în „Împărăția umbrelor" și slujesc drept mijlocitori între zeii lor, cerești ori infernali, mari sau mici, și membrii comunității. Această elită mistică, restrînsă, nu doar călăuzește viața religioasă a comunității, ci, întrucîtva, veghează la „sufletul" ei. Șamanul este marele specialist în materie de suflet omenesc; numai șamanul îl poate „vedea", căci el îi cunoaște și „forma" și funcțiile.

Iar acolo unde nu este vorba de soarta imediată a sufletului, acolo unde nu este vorba despre boală (= pierderea sufletului), despre moarte, despre nenoroc sau despre un sacrificiu implicînd o experiență extatică anumită (călătorie mistică în Ceruri sau în Infern), șamanul nu este indispensabil. O bună parte a vieții religioase a populației se desfășoară fără el.

După cum se știe, populațiile arctice, siberiene și din centrul Asiei sînt compuse în majoritate din vînători-pescari sau din păstori-crescători de animale. Toate aceste populații se caracterizează printr-un anumit nomadism și, în ciuda deosebirilor lor etnice și lingvistice, în linii mari religiile lor coincid. Ciuccii, tunguşii, samoiezii sau turco-tătarii, ca să nu menționăm decît cîteva din grupurile mai importante, cunosc și venerează un Mare Zeu ceresc, creator și atotputernic, dar pe cale de a deveni un *deus otiosus*.[2] Uneori, chiar numele Marelui Zeu înseamnă „Cerul" ca, de pildă, zeul Num al samoiezilor, Buga al tunguşilor, sau Tengri al mongolilor (*cf.* și Tengeri al buriaților, Tängere al tătarilor de pe Volga, Tingir al beltirilor, Tangara al iakuților etc.). Chiar atunci cînd substantivul concret „cer" lipsește, găsim unul din atributele sale cele mai specifice: „înalt", „luminos", „nobil" etc. Astfel, la ostiacii de pe Irtîș, numele zeului celest e derivat de la *sänke*, al cărui sens originar este „luminos, strălucitor, lumină". Iakuții îl numesc „Stăpînul cel înalt" (*ar tojon*), tătarii din Altai „Lumina Albă" (*ak ajas*), coriacii „Unul cel de Sus", „Stăpînul de Sus" ș.a.m.d. Turco-tătarii, la care Marele Zeu al Cerului își păstrează actualitatea mai mult decît la vecinii lor din nord și nord-est, îl numesc și ei „Stăpînul", „Maestrul", „Domnul" și, adesea, „Tatăl".[3]

Acest zeu ceresc care locuiește în cerul cel mai înalt are în subordinea sa mai mulți „fii" sau „crainici" care locuiesc în cerurile de mai jos. Numărul și numele acestora diferă de la un trib la altul; în general se vorbește de Șapte sau Nouă „Fii" ori „Fiice", cu mulți dintre ei șamanul avînd relații cu totul speciale. Acești Fii, Mesageri sau Slujitori ai Zeului Cerului au sarcina de a veghea la soarta oamenilor și de a-i ajuta. Panteonul este uneori mult mai numeros, ca de pildă la buriați, la iakuți și la mongoli. Buriații vorbesc despre 55 zei „buni" și 44 zei „răi"; ei se luptă veșnic. Dar, așa cum vom

---

[2] Acest fenomen, deosebit de important pentru istoria religiilor, nu se limitează la Asia Centrală și Septentrională. El se găsește peste tot în lume și nu a primit încă o explicație validă; *cf.* lucrarea noastră, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, pp. 53 și urm. (trad. rom. de Mariana Noica, *Tratat de istorie a religiilor*, Humanitas, 1992, p. 63). Indirect, și lucrarea de față abordează întrucîtva această problemă.

[3] Vezi MIRCEA ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 65 și urm. (trad. rom. pp. 72 și urm.) și J.-P. ROUX, „Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques", în *Revue de l'histoire des religions*, CXLIX, 1956, pp. 49–82; CL, 1956, pp. 27–54. Cu privire la religiile siberiene și fino-ugriene, a se vedea acum I. PAULSON, în I. PAULSON, A. HULTKRANTZ și K. JETTMAR, *Les religions arctiques et finnoises*, Paris, 1965, pp. 15–265.

arăta mai departe (p. 179), este întemeiat să credem că această multiplicare a numărului zeilor, ca și ostilitățile lor, sînt inovații destul de recente.

La turco-tătari, zeițele joacă un rol oarecum modest.[4] Zeița pămîntului este destul de ștearsă. Iakuții, de exemplu, nu posedă statuete ale zeiței pămîntului și nu îi consacră sacrificii.[5] Turco-tătarii și siberienii cunosc diverse divinități feminine, dar cultul lor este rezervat femeilor, căci domeniul acestora este nașterea copiilor și bolile infantile.[6]

Rolul mitologic al Femeii este și el destul de redus, deși se mai regăsește în anumite tradiții șamanice. Singurul mare zeu în afara Zeului Cerului sau al Atmosferei[7] este, la altaici, Domnul Infernului, Erlik Han, bine cunoscut și el ca șaman. Cultul, foarte important, al focului, riturile de vînătoare, concepția asupra morții — la care vom reveni de mai multe ori — completează acest sumar tablou al vieții religioase din Asia Centrală și Septentrională. Morfologic, această religie se apropie în linii mari de cea a indo-europenilor: aceeași importanță acordată Marelui Zeu al Cerului sau al Furtunii, aceeași absență a Zeițelor (notă, în schimb, atît de caracteristică ariei indo-mediteraneene), aceeași funcție atribuită „fiilor" sau „mesagerilor" (Açvini, Dioscuri etc.), aceeași exaltare a focului. Pe plan sociologic și economic, apropierea dintre indo-europenii din preistorie și vechii turco-tătari se impune cu și mai mare claritate: cele două societăți au o structură patriarhală, acordînd un mare prestigiu capului familiei, iar economia lor este, în linii mari, una de vînători și de păstori-crescători de vite. Importanța religioasă a calului la turco-tătari și indo-europeni a fost de multă vreme remarcată. S-au pus de asemenea în lumină în cadrul celui mai vechi sacrificiu grecesc, sacrificiul olimpian, urme ale unui sacrificiu specific turco-tătarilor, ugrienilor și populațiilor arctice: acela care îi caracterizează pe vînătorii primitivi și pe păstorii-crescători de vite. Aceste fapte

---

[4] *Cf.* E. LOT-FALCK, „A propos d'Ätügän, déesse mongole de la Terre", în *Revue de l'histoire des religions*, CXLIX, 2, 1956, pp. 157–196.

[5] U. HARVA (HOLMBERG), „Die religiösen Vorstellungen der Altaischen Völker", în *Folklore Fellows Communications*, LII, 125, Helsinki, p. 247.

[6] *Cf.* G. RÄNK, „Lapp Female Deities of the Maddor-Akka Group", în *Studia Septentrionalia*, VI, Oslo, 1955, pp. 7–79 (pp. 48 și urm.).

[7] Căci și în Asia Centrală se verifică trecerea, bine cunoscută în istoria religiilor, de la un zeu celest la un zeu al atmosferei sau al furtunii; *cf. Traité*, pp. 88 și urm. (trad. rom., p. 103).

au relevanța lor în problema care ne interesează: dată fiind simetria economică, socială și religioasă dintre vechii indo-europeni și vechii turco-tătari (sau mai exact, proto-turci)[8], va trebui să cercetăm în ce măsură mai există, la diferite popoare indo-europene din acea perioadă istorică, urme „șamanice" comparabile cu șamanismul turco-tătar.

Dar, repetăm, nicăieri, în lume sau în istorie, nu vom putea găsi un fenomen religios „pur" și cu adevărat „originar". Documentele paleo-etnologice și preistorice de care dispunem nu datează de mai înainte de paleolitic și nimic nu ne lasă să credem că, în timpul sutelor de mii de ani care au precedat cea mai veche epocă a pietrei, omenirea n-a cunoscut o viață religioasă la fel de intensă și multiformă ca și în epocile care au urmat. Este aproape cert că cel puțin o parte din credințele magico-religioase ale oamenilor pre-litici s-a conservat în ideile religioase și mitologiile ulterioare. Dar este, de asemenea, foarte probabil că această moștenire spirituală de dinainte de epoca pietrei n-a încetat să sufere modificări, ca urmare a numeroase contacte culturale între popoare pre- și proto-istorice. Astfel, nicăieri în istoria religiilor nu avem de a face cu fenomene „originare", căci „istoria" a bîntuit pretutindeni, modificînd, remaniind, îmbogățind sau sărăcind concepțiile religioase, creațiile mitologice, ritualurile, tehnicile extazului. Evident, orice religie care ajunge, după lungi procese de transformare interioară, să se constituie ca o structură autonomă, prezintă o „formă" care îi este proprie și care este preluată ca atare de istoria ulterioară a umanității. Dar nici o religie nu este cu desăvîrșire „nouă", nici un mesaj religios nu abolește în întregime trecutul; este mai degrabă o remaniere, o reînnoire, o revalorizare, o integrare a elementelor — cele mai esențiale! — unei tradiții religioase imemoriale.

Aceste cîteva observații vor fi de ajuns pentru moment ca să delimităm orizontul istoric al șamanismului; unele din elementele lui,

---

[8] Cu privire la preistoria și cea mai veche istorie a turcilor, vezi admirabila sinteză a lui René GROUSSET, *L'Empire des Steppes* Paris, 1938; *cf.* și W. KOPPERS, „Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte", *Belleten*, nr. 20, Istanbul, 1941, pp. 481–525; W. BARTHOLD, *Histoire des Turcs de l'Asie Centrale*, Paris, 1945; KARL JETTMAR, „Zur Herkunft der türkischen Völkerschaften", *Archiv für Völkerkunde*, III, Viena, 1948, pp. 9–23; *id.*, „The Altai before the Turks", în *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nr. 2, Stockholm, 1951, pp. 135–223; *id.*, „Urgeschichte Innerasiens", în KARL J. NARR *et alia*, *Abriss der Vorgeschichte*, pp. 150–161.

pe care le vom preciza mai tîrziu, sînt net arhaice, dar aceasta nu înseamnă că sînt „pure" și „originare". Șamanismul turco-mongol, în forma în care ni se prezintă, este destul de impregnat de influențe orientale și, deși există și alte șamanisme ce nu au avut influențe atît de caracterizate și de recente, nici ele nu sînt „originare".

În ceea ce privește religiile arctice, siberiene și din Asia Centrală, unde șamanismul a atins treapta cea mai avansată de integrare, am văzut că ele se caracterizează, pe de o parte, prin prezența abia percepută a unui Mare Zeu celest și, pe de altă parte, prin ritualuri de vînătoare și prin cultul strămoșilor, care presupun o cu totul altă orientare religioasă. Așa cum vom vedea mai departe, șamanul este implicat, mai mult sau mai puțin direct, în fiecare din aceste arii religioase. Dar există întotdeauna impresia că el este mai „la el acasă" într-un anumit sector al vieții religioase decît în altele. Caracterizat prin experiență extatică și magie, șamanismul se adaptează mai mult sau mai puțin bine la diversele structuri religioase care l-au precedat. Cînd încerci să plasezi descrierea unei ședințe de transă șamanică în contextul vieții religioase a comunității în chestiune ești pur și simplu frapat cîteodată (ne gîndim, de pildă, la Marele Zeu al Cerului și la miturile sale): ai impresia a două universuri religioase cu totul deosebite. Or, această impresie nu este întemeiată: diferența nu ține de structura universurilor religioase, ci de intensitatea experienței religioase declanșate de ședința șamanică. Aceasta apelează aproape întotdeauna la extaz, iar istoria religiilor este în măsură să ne arate că nici o experiență religioasă nu este mai expusă deformărilor și desfigurărilor decît experiența extatică.

Pentru a încheia aici aceste cîteva observații preliminare, trebuie să ne amintim, întotdeauna cînd studiem șamanismul, că acesta pretuiește un anumit număr de elemente particulare și chiar „private" și că, în același timp, este departe de a acoperi întreaga viață religioasă a restului comunității. Șamanul își începe noua, adevărata sa viață printr-o „despărțire", adică, după cum vom vedea îndată, printr-o criză spirituală din care nu lipsesc nici frumusețea, nici o anumită grandoare tragică.

ACORDAREA PUTERILOR ȘAMANICE

În Siberia și Asia de nord-est, principalele moduri de recrutare a viitorilor șamani sînt: 1) transmiterea ereditară a profesiei șama-

nice și 2) vocația spontană („a avea chemare“ sau „a fi ales“). Se întîlnește și cazul unor indivizi deveniți șamani prin propria voință (ca, de pildă, la altaici) sau din voința clanului (la tunguși). Dar aceștia sînt socotiți mai puțin puternici decît cei care au moștenit profesiunea de șaman sau au urmat „chemarea“ zeilor sau a unor spirite.[9] În ceea ce privește alegerea din partea clanului, ea este subordonată experienței extatice a candidatului; dacă această experiență nu a avut loc, adolescentul desemnat ca urmaș al șamanului defunct este îndepărtat (vezi, mai departe, la p. 31).

Oricare ar fi metoda de alegere, un șaman nu e recunoscut ca atare decît după ce a primit o dublă instruire: prima, de ordin extatic (vise, transe extatice etc.), și a doua, de ordin tradițional (tehnici șamanice, nume și funcții ale diferitelor spirite, mitologie și genealogie a tribului, un limbaj secret etc.). Această dublă sarcină, asumată de spirite și de bătrînii șamani, echivalează cu o inițiere. Uneori, inițierea este publică și constituie un ritual autonom. Dar absența unui ritual de acest tip nu implică nicidecum absența inițierii înseși: aceasta poate foarte bine să se înfăptuiască în vis sau într-o experiență extatică a neofitului. Documentele de care dispunem cu privire la visele șamanilor arată convingător că avem de a face cu o inițiere a cărei structură este foarte cunoscută în istoria religiilor; nu e vorba, în nici un caz, de halucinații anarhice sau de o afabulație strict individuală: aceste halucinații și această afabulație urmează modele tradiționale coerente, bine articulate și cu un uimitor de bogat conținut teoretic.

Acest fapt, credem noi, pune pe o temelie mai sigură problema psihopatiei șamanilor, asupra căreia vom reveni îndată. Psihopat sau nu, viitorul șaman trebuie să treacă anumite probe inițiatice și să primească o instruire adeseori deosebit de complexă. Numai această dublă inițiere — extatică și didactică — este aceea care îl transformă pe neofit dintr-un eventual nevrotic într-un șaman recunoscut de societate. Aceeași observație și în problema originii puterilor șamanice: nu punctul de plecare în vederea dobîndirii acestor puteri (ereditate, acordarea lor de către spirite, căutarea lor voită) joacă rolul cel mai important, ci tehnica și teoria subiacentă acestei tehnici, transmisă printr-o inițiere.

---

[9] Pentru altaici, vezi G. N. POTANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, IV, St. Petersburg, 1883, p. 57; V. M. MIKHAILOWSKI, „Shamanism in Siberia and European Russia“, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 24, 1894, pp. 62–100 (p. 90).

Constatarea pare importantă căci, în mai multe rînduri, s-a căutat să se tragă concluzii majore privitor la structura și chiar la istoria acestui fenomen religios plecînd de la faptul că un anumit șamanism este ereditar ori spontan sau că „apelul" care decide cariera unui șaman pare să fie sau să nu fie condiționat de constituția psihopatică a acestuia. Să ne mulțumim pentru moment să trecem în revistă cîteva documente siberiene și nord-asiatice privind elecțiunea șamanilor, fără a încerca să le clasăm în rubrici (transmitere ereditară, chemare, desemnarea de către clan, decizie personală), căci, așa cum vom vedea îndată, majoritatea populațiilor care ne interesează cunosc aproape întotdeauna mai multe moduri de recrutare.[10]

RECRUTAREA ȘAMANILOR ÎN SIBERIA OCCIDENTALĂ ȘI CENTRALĂ

La voguli, afirmă Gondatti, șamanismul este ereditar și se transmite în linie feminină. Dar viitorul șaman se singularizează încă din adolescență: foarte curînd, el devine nervos și suferă uneori atacuri de epilepsie, care sînt interpretate ca fiind întîlniri cu zeii.[11] Situația pare alta la ostiacii orientali; după Dunin-Gorkavitch, la aceștia șamanismul nu se învață, el este un dar al Cerului primit o dată cu nașterea. În bazinul Irtîșului, el este un dar primit de la Sänke (Zeul Cerului) și este resimțit din fragedă pruncie. Și vasiuganii cred că șamanul se naște șaman.[12] Dar, așa cum observă Karjalainen (pp. 250 și urm.), fie ereditar, fie spontan, șamanismul este întotdeauna un dar al zeilor sau al spiritelor; dintr-o anume privință, el este ereditar numai în aparență.

---

[10] Despre acordarea puterilor șamanice, vezi Georg NIORADZE, *Der Schamanismus bei den Sibirischen Völkern*, Stuttgart, 1925, pp. 54–58; Leo STEINBERG, „Divine Election in Primitive Religion", *Congrès International des Américanistes*, rezumat al sesiunii a XXI-a, partea a doua, ținută la Göteborg în 1924, Göteborg, 1925, pp. 472–512, *passim*:; *id.*, „Die Auserwählung im sibirischen Schamanismus", *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, vol. 50, 1935, pp. 229–252; 261–274, *passim*; Uno HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 452 și urm.; Åke OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, Lund–Copenhaga, 1939, pp. 25 și urm.; Ursula KNOLL-GREILING, „Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen", în *Tribus*, n.s., II–III, Stuttgart, 1952–1953, pp. 227–238.

[11] K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. III (FFC, nr. 63, Helsinki, 1927), p. 248.

[12] KARJALAINEN, *op. cit.*, III, pp. 248–249.

În general, cele două forme de dobîndire a puterilor coexistă. La votiaci, de pildă, șamanismul este ereditar, dar, în același timp, este acordat de zeul suprem, care îl instruiește direct pe viitorul șaman prin intermediul unor vise și viziuni.[13] Același lucru se petrece în mod identic la laponi, la care darul șamanismului se transmite în familie, dar unde și spiritele, la rîndu-le, îi înzestrează pe cei aleși.[14]

La samoiezii siberieni și la ostiaci, șamanismul este ereditar. La moartea tatălui, fiul cioplește în lemn o imagine a mîinii acestuia și, prin intermediul acestui simbol, îi sînt transmise puterile șamanice.[15] Dar simpla calitate de a fi fiul unui șaman nu ajunge; este nevoie, în plus, ca neofitul să fie acceptat și validat de către spirite.[16] La samoiezii yurak, viitorul șaman este identificat încă de la naștere; într-adevăr, copiii care vin pe lume „cu cămașă" sînt meniți să ajungă șamani (cei care se nasc doar „cu căiță" ajung șamani mai mici). Spre maturitate, candidatul începe să aibă viziuni, cîntă în timpul somnului, îi place să hoinărească de unul singur etc.; după această perioadă de incubație, el se atașează de cîte un șaman bătrîn ca să primească de la acesta învățătura.[17] La ostiaci, uneori tatăl este acela care își alege dintre fiii săi succesorii; el nu recurge, în acest sens, la dreptul întîietății de vîrstă, ci la acela al capacităților candidatului. Celui pe care îl alege, el îi transmite știința secretă tradițională. Șamanul care nu are copii transmite știința sa unui prieten sau unui discipol. Oricum, cei meniți să devină șamani își petrec tinerețea străduindu-se să stăpînească doctrinele și tehnicile profesiei.[18]

La iakuți, scrie Sieroszewski[19], darul de a șamaniza nu este ereditar. Cu toate acestea, *āmāgāt* (semn, spirit ocrotitor) nu dispare la

---

[13] MIKHAILOWSKI, *op. cit.*, p. 153.

[14] MIKHAILOWSKI, pp. 147–148; T. I. ITKONEN, „Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen", *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, vol. 87, Helsinki, 1946, pp. 116, 117 n. 1.

[15] P. I. TRETIAKOV, *Turuhanskii Krai, ego priroda i jiteli*, St. Petersburg, 1871, p. 211; MIKHAILOWSKI, p. 86.

[16] A. M. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, III, IV, St. Petersburg, 1853, 1857, vol. IV, p. 191; MIKHAILOWSKI, p. 142.

[17] T. LEHTISALO, „Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden", *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, vol. 53, Helsinki, 1927, p. 146.

[18] BELYAVSKIJ, citat de MIKHAILOWSKI, p. 86.

[19] W. SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 46, 1902, pp. 204–235, 299–338 (p. 312).

moartea șamanului și, prin urmare, tinde să se întrupeze într-un membru al aceleiași familii. Pripuzov[20] dă amănuntele următoare: persoana destinată să devină șaman începe prin a avea accese de furie, apoi, brusc, își pierde judecata, se izolează în pădure, se hrănește cu scoarță de copaci, se aruncă în foc și în apă, se rănește cu cuțite. Familia face atunci apel la un șaman bătrîn care își ia sarcina să-l instruiască pe tînărul rătăcit în legătură cu multele clase de spirite, precum și cu modul de a le chema și a le stăpîni. Acesta este numai începutul inițierii propriu-zise, care comportă apoi o serie de ceremonii despre care vom vorbi mai încolo (*cf.* p. 118).

La tungușii trans-baikalieni, cel care dorește să devină șaman proclamă că spiritul unui șaman decedat i-a apărut în vis poruncindu-i să preia succesiunea. De obicei, o asemenea declarație, spre a fi plauzibilă, trebuie să se sprijine pe o dereglare mentală destul de accentuată a candidatului.[21] Potrivit credinței tungușilor din Turuhansk, cel sortit să devină șaman îl vede, în vis, pe „diavolul" *Khargi* îndeplinind ritualul șamanic. El învață, cu acest prilej, tainele meseriei.[22] Vom reveni asupra acestor „taine", căci ele constituie sîmburele inițierii șamanice care are loc uneori în timpul viselor și al transelor aparent morbide.

RECRUTAREA LA TUNGUȘI

La populațiile manciu și la tungușii din Manciuria, există două clase de „mari" șamani (*amba saman*): cei ai clanului și cei independenți de clan.[23] În primul caz, transmiterea darurilor șamanice se face de obicei de la bunic către nepot, deoarece, trebuind să se îngrijească de subzistența tatălui său, fiul nu poate să devină șaman. La triburile manciu, fiul poate deveni șaman, dar dacă acesta nu are fii, atunci darul îl moștenește nepotul, adică moștenește „spiritele" care, la moartea șamanului, au devenit disponibile. Problema se pune

---

[20] Citat de MIKHAILOWSKI, pp. 85 și urm.

[21] MIKHAILOWSKI, p. 85.

[22] TRETIAKOV, *Turuhanskii krai*, p. 211; MIKHAILOWSKI, p. 85.

[23] S. ȘIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, Șanhai–Londra, 1935, p. 344.

atunci cînd nu există nimeni în familia șamanului care să intre în posesia acestor spirite; în acest caz se apelează la un străin. Cît privește șamanul independent de clan, nu există regulă a succesiunii (Șirokogorov, *op. cit.*, p. 346), altfel spus, el își urmează propria vocație.

Șirokogorov descrie mai multe cazuri de trezire a vocației șamanice. Se pare că avem de a face întotdeauna cu o criză isterică sau isteroidă, urmată de o perioadă de instruire în timpul căreia neofitul este inițiat de un șaman recunoscut (Șirokogorov, pp. 346 și urm.). În majoritatea cazurilor, aceste crize au loc la maturitate, dar nu poți deveni șaman decît după cîțiva ani de la prima experiență (*ibid.*, p. 349) iar șaman devine cel ce a fost recunoscut de întreaga comunitate și după ce a suportat proba inițiatică[24], fără de care nici un șaman nu-și poate exercita funcția. Mulți renunță la meseria de șaman dacă nu reușesc să se facă recunoscuți de membrii clanului (*ibid.*, p. 350).

Instruirea joacă un rol important, dar ea nu intervine decît după prima experiență extatică. La tungușii din Manciuria, de pildă, copilul este ales și educat pentru a deveni șaman, dar primul extaz este decisiv: dacă experiența nu a avut loc, clanul renunță la candidatul său (*ibid.*, p. 350). Uneori, comportamentul tînărului candidat decide și precipită consacrarea; se întîmplă astfel ca acesta să fugă în munți unde rămîne șapte zile sau mai multe, hrănindu-se cu animale „prinse de el cu dinții"[25], apoi revine în satul său, murdar, însîngerat, cu hainele rupte și părul vîlvoi, „ca un sălbatic".[26] Abia după vreo zece zile, candidatul începe să bîlbîie cuvinte nedeslușite.[27] Un șaman bătrîn începe atunci să-i pună cu prudență anumite întrebări; candidatul (mai exact, „Spiritul" care îl posedă) devine furios și, în cele din urmă, îl desemnează pe acela dintre șamani care va aduce jertfe zeilor și va pregăti ceremonia de inițiere și de consacrare (Șirokogorov, p. 351; în ce privește urmarea ceremoniei, vezi mai jos, pp. 116 și urm.).

---

[24] ȘIROKOGOROV, pp. 350–351; despre această inițiere, vezi mai jos, pp. 116 și urm.

[25] Fapt care arată o transformare în sălbăticiune, altfel spus, un mod de recîștigare a stadiului ancestral.

[26] Aceste amănunte au o semnificație inițiatică ce se va preciza mai jos.

[27] În timpul acestei perioade de mutenie se desăvîrșește inițierea pe care o efectuează spiritele, inițiere despre care șamanii tungușI și buriați dau detalii semnificative; vezi, mai jos, pp. 81 și urm.

RECRUTAREA LA BURIAȚI ȘI LA ALTAICI

La buriații-alari, studiați de Sandschejew, șamanismul se transmite în linie paternă sau maternă, dar poate fi și spontan. În ambele cazuri, vocația se manifestă prin vise și convulsii provocate de spiritele strămoșilor (*utcha*). Vocația șamanică este un fapt obligatoriu; nu i te poți sustrage. Dacă nu există candidați convenabili, spiritele strămoșilor torturează copiii; aceștia plîng în somn, devin nervoși și visători și, la 13 ani, sînt consacrați șamani. Perioada de pregătire comportă o lungă serie de experiențe extatice și, în același timp, inițiatice: spiritele strămoșilor apar în vise și îl poartă uneori pe tînărul inițiand pînă în Infern. Neofitul continuă să se instruiască pe lîngă șamani și membrii bătrîni ai tribului; el învață genealogia tribului și tradițiile acestuia, mitologia și vocabularul șamanic. Instructorul se cheamă Șamanul-Tată. În extazul său, candidatul murmură cîntece șamanice.[28] Este un semn că legătura sa cu lumea de dincolo a început.

La buriații din Siberia meridională, șamanismul este în general ereditar, dar se întîmplă și ca unii să devină șamani prin electiune a zeilor sau prin accident; de pildă, zeii îl aleg pe viitorul șaman fulgerîndu-l sau arătîndu-și voința prin anumite pietre meteoritice, căzute din cer[29]: cîte unul bea din întîmplare *tarasun* din locul în care se află un asemenea meteorit și se transformă în șaman. Dar acești șamani aleși de zei trebuie, și ei, să fie călăuziți și instruiți de bătrînii șamani (Mikhailowski, p. 86). Rolul trăsnetului în desemnarea viitorului șaman este important: el ne arată originea celestă a puterilor șamanice. Cazul nu este izolat; și la soioți poți deveni șaman dacă ești lovit de trăsnet[30], iar trăsnetul este uneori redat pe costumul șamanic.

În cazul șamanismului ereditar, sufletele șamanilor-strămoși aleg din familie un anumit tînăr; acesta devine absent și visător, preferă singurătatea, are viziuni profetice și crize ocazionale de obnubilare a conștiinței. În timpul acestor stări secunde, sufletul, cred buriații, este răpit de spirite și dus la apus, dacă e sortit să devină șaman alb,

---

[28] Garma SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren–Burjaten" (trad. din rusă de R. Augustin, *Anthropos*, vol. 22, 1927, pp. 576–955; vol. 23, 1928, pp. 538–560; 967–986), 1928, pp. 977–978.

[29] Despre „pietrele-fulgerului", căzute din cer, vezi M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 159 și urm. (trad. rom., p. 215).

[30] POTANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, IV, p. 289.

și la răsărit, dacă trebuie să ajungă șaman negru. (În ce privește deosebirea dintre aceste două tipuri de șamani, vezi mai departe, p. 180) Primit în palatele zeilor, sufletul neofitului este instruit de strămoșii-șamani în tainele șamanismului, învață forma și numele zeilor, cultul și numele spiritelor etc. Sufletul reintră în corp abia după ce a avut loc această primă inițiere.[31] Vom vedea că inițierea continuă multă vreme după aceea.

Pentru altaici, darul șamanic este îndeobște ereditar. Copil fiind încă, viitorul *Kam* se arată bolnăvicios, însingurat, contemplativ; el este îndelung pregătit de tatăl lui, care îl învață cîntecele și tradițiile tribului. Cînd, într-o familie, un tînăr are atacuri de epilepsie, altaicii sînt convinși că unul din strămoșii săi a fost șaman. Se poate însă deveni *Kam* prin proprie voință, deși un asemenea șaman este considerat inferior celorlalți.[32]

La kazak-kirghizi, meseria de șaman, *baqça*, se transmite de obicei din tată în fiu; în mod cu totul excepțional, tatăl o poate transmite către doi din copiii săi. Se păstrează însă amintirea unei epoci îndepărtate în care neofitul era ales direct de șamanii bătrîni. „Altădată, șamanii *baqça* îi angajau pe kazak-kirghizii, adesea orfani, de foarte tineri, instruindu-i în tainele meseriei de *baqça*; totuși, în vederea reușitei unei atare inițieri, era indispensabilă o anume predispoziție către nevroză. Subiecții care se dedicau vocației, candidînd pentru *baqcilîk*, se caracterizau prin bruște schimbări de dispoziție, prin treceri repezi de la iritație la stări normale, de la depresiune la agitație."[33]

TRANSMITEREA EREDITARĂ ȘI AVENTURA CĂUTĂRII PUTERILOR ȘAMANICE

Două concluzii se desprind de pe acum din această rapidă examinare a datelor siberiene și central-asiatice: 1. coexistența șamanis-

---

[31] MIKHAILOWSKI, p. 87; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. X, Münster, 1952, pp. 395 și urm.

[32] POTANIN, *Ocerki*, IV, pp. 56–57; MIKHAILOWSKI, p. 90; RADLOV, *Aus Sibirien*, Leipzig, 1884, II, p. 16; A. V. ANOHIN, *Materialî po șamanstvu u altaițev*, pp. 29 și urm.; H. von LANKENAU, „Die Schamanen und das Schamanenwesen" (*Globus*, XXII, 1872), pp. 278 și urm.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung des Gottesidee*, vol. IX, Münster, 1949, pp. 245–248 (pentru tătarii din Altai), pp. 687–688 (pentru tătarii abakan).

[33] J. CASTAGNÉ, „Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes et autres peuples turcs orientaux", *Revue des Études islamiques*, 1930, pp. 53–151 (p. 60).

mului ereditar cu un șamanism acordat nemijlocit de zei și de spirite; 2. frecvența fenomenelor morbide ce însoțesc manifestarea spontană sau transmiterea ereditară a vocației șamanice. Să vedem acum care este situația în alte regiuni decît Siberia, Asia Centrală și zonele arctice.

Nu este necesar să insistăm prea mult asupra transmiterii ereditare sau a vocației spontane a vrăjitorului ori a unui *medicine-man*. Pe scurt, situația este peste tot aceeași: cele două căi de obținere a puterilor magico-religioase coexistă. Cîteva exemple vor fi de ajuns.

Meseria de *medicine-man* este moștenită la zuluși și la beciuanii din Africa de Sud[34], la populațiile nyima din Sudanul meridional[35], la triburile negritos și jakun din peninsula malaieziană[36], la batak și alte populații din Sumatra[37], la triburile dayak[38], la vrăjitorii din Noile Hebride[39] și la mai multe triburi din Guyana și din bazinul Amazonului (shipibo, cobeno, macushi etc.)[40]. „În credința celor din triburile cobeno, orice șaman devenit șaman prin drept de succesiune are o putere mai mare decît cel devenit șaman din proprie inițiativă" (A. Métraux, *op. cit.*, p. 201). La triburile din Munții Stîncoși ai Americii de Nord, puterile șamanice pot fi și moștenite, dar transmiterea se face întotdeauna printr-o experiență extatică (vise).[41] După cum observă W. Z. Park (p. 29), moștenirea puterii șamanice pare să fie mai degrabă tendința unui copil sau a altui membru al familiei ca, după moartea șamanului, să cîștige puterea recurgînd la aceeași sursă. La populațiile puyallup, observă Marian Smith,

---

[34] Max BARTELS, *Die Medizin der Naturvölker*, Leipzig, 1893, p. 25.

[35] S. F. NADEL, „A Study of Shamanism in the Nuba Mountains", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXXVI, 1, Londra, 1946, pp. 25–37 (p. 27).

[36] Ivor H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folklore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge, 1923, pp. 159, 264.

[37] E. M. LOEB, *Sumatra: Its History and People* (cu *The Archaeology and Art of Sumatra*, de R. von HEINE-GELDERN), Viena, 1935, p. 81 (populațiile batak septentrionale), p. 125 (menangkabau), p. 155 (nias).

[38] H. Ling ROTH, *Natives of Sarawak and British North Borneo*, 2 vol., Londra, 1896; I, p. 260; precum și la ngadju dayak, *cf.* H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo*, Leyda, 1946, p. 58.

[39] J. L. MADDOX, *The Medicine Man. A Sociological Study of the Character and Evolution of Shamanism*, New York, 1923, p. 26.

[40] Alfred MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", *Acta Americana*, II, 3–4, Mexico, 1944, pp. 197–219; 320–341 (pp. 200 și urm.).

[41] Willard Z. PARK, *Shamanism in Western North America. A Study in Cultural Relationship*, Northwestern University Studies in the Social Sciences, 2, Evanston și Chicago, 1938, p. 22.

„puterea are tendința de a rămîne în familie".[42] Se cunosc și cazuri în care șamanul își transmite, încă din timpul vieții, puterea asupra copilului (Park, p. 30). Moștenirea puterii șamanice pare să fie un lucru obișnuit la triburile din Podișul Preeriilor (thompson, shuswap, okanagon de miazăzi, klallam, Nas Găurit, klamath, tenino), din Carolina de Nord (shasta etc.) și se întîlnește și la triburile hupa, chimariko, wintu, precum și la populațiile mono de vest.[43] Transmiterea „spiritelor" rămîne mereu baza acestei moșteniri șamanice, spre deosebire de metoda, folosită mai peste tot la triburile nord-americane, de a-și însuși aceste „spirite" printr-o experiență spontană (vis etc.) sau printr-o aventură a căutării voită. La eschimoși, șamanismul este destul de rar moștenit din tată în fiu. Un membru al populației iglulik a devenit șaman după ce a fost rănit de o morsă, dar el moștenea întrucîtva o calificare de la mama sa, care ajunsese șamană după ce îi intrase în trup un bulgăre de foc.[44]

La un număr destul de mare de triburi primitive, pe care nu mai este nevoie să le citățm aici, meseria de *medicine-man* nu se moștenește.[45] Aceasta înseamnă că peste tot în lume se admite posibilitatea de a dobîndi puteri magico-religioase atît spontan (boală, vis, întîlnire din întîmplare cu o sursă de „putere" etc.), cît și voit („căutare"). Trebuie să notăm că dobîndirea ne-ereditară de puteri magico-religioase prezintă un număr aproape nelimitat de forme și de variante, care interesează mai degrabă istoria generală a religiilor, decît studiul sistematic al șamanismului, căci ea include atît posibilitatea de a dobîndi, spontan sau voluntar, puterile magico-religioase și de a deveni apoi șaman, vraci sau vrăjitor, cît și posibilitatea de a dobîndi atare

---

[42] Citat de Marcelle BOUTEILLER, „Du « chaman » au « panseur de secret »", *Actes du XVIII^e Congrès International des Américanistes*, Paris, 1947, Paris 1948, pp. 237–245 (p. 243). „O tînără fată pe care am cunoscut-o deține darul de a vindeca arsurile de la o vecină bătrînă care a murit și care i-a dezvăluit taina deoarece nu mai avea familie, dar ea însăși fusese inițiată de un strămoș direct" (BOUTEILLER, p. 243).

[43] W. Z. PARK, *Shamanism*, p. 121. *Cf.* și M. BOUTTEILLER, „Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord", *Journal de la Société des Américanistes*, N. S., vol. 39, 1950, pp. 1–14.

[44] Knud RASMUSSEN, „Intelectual Culture of the Iglulik Eskimos", în *Report of the Fifth Thule Expedition*, VII, 1, Copenhaga, 1930, pp. 120 și urm. Uneori, la eschimoșii din Insulele Diomede, șamanul își transmite nemijlocit puterile unuia din fiii săi; vezi E. M. WEYER Jr., *The Eskimos: Their Environment and Folkways*, New Haven și Londra, 1932, p. 429.

[45] *Cf.* Hutton WEBSTER, *Magic. A Sociological Study*, Stanford, California, 1948, pp. 185 și urm.

forțe pentru propria securitate sau în folos personal, așa cum se vede mai peste tot în lumea arhaică. Această ultimă posibilitate de a dobîndi puteri magico-religioase nu implică o deosebire de regim religios sau social în raport cu restul comunității. Acela care, prin anumite tehnici elementare, dar tradiționale, dobîndește o sporire a disponibilităților sale magico-religioase — pentru a obține recolte mereu mai îmbelșugate sau pentru a se apăra de efectele deochiului etc. — nu năzuiește să-și schimbe statutul socio-religios pentru ca să devină vraci printr-o întărire a potențialului său sacru. El dorește numai atît: să-și sporească posibilitățile vitale și religioase. Prin urmare, aventura „căutării" sale — modestă și limitată — a puterilor magico-religioase se numără printre cele mai elementare și mai specifice atitudini ale omului în fața sacrului căci, așa cum am arătat cu alte ocazii, dorința omului primitiv, și a omului în general, de a intra în legătură cu sacrul, este contracarată de teama de a nu deveni instrumentul mai mult sau mai puțin docil al unei manifestări oarecare a sacrului (zeu, spirit, strămoș etc.).[46]

În paginile ce urmează, căutarea voită a puterilor magico-religioase sau acordarea de astfel de puteri de către zei și spirite ne vor reține atenția numai în măsura în care va fi vorba de o achiziționare masivă a sacrului, menită să schimbe radical statutul socio-religios al celui interesat care, prin chiar acest fapt, se va transforma într-un „specialist" al sacrului. Chiar și în asemenea situații vom putea surprinde o anumită rezistență față de „elecțiunea divină".

ȘAMANISM ȘI PSIHOPATOLOGIE

Să examinăm acum raportul care s-a presupus că există între șamanismul arctic și siberian, pe de o parte, și maladiile nervoase, pe de alta, în primul rînd diversele forme ale isteriei arctice. De la Krivoșapkin (1861, 1865), Bogoraz (1910), Vitașevskii (1911) și Czaplicka (1914) încoace, s-a tot insistat asupra fenomenologiei psihopatologice a șamanismului siberian.[47] Ultimul partizan al explicării

---

[46] Cu privire la semnificația acestei atitudini ambivalente în fața sacrului, vezi cartea noastră *Traité d'histoire des religions*.

[47] OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, pp. 20 și urm.; G. NIORADZE, *Der Schamanismus*, pp. 50 și urm.; M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*,

șamanismului prin fenomenul isteriei arctice, Å. Ohlmarks, ajunge chiar să facă deosebirea între un șamanism arctic și un șamanism subarctic, după intensitatea maladiei mentale a reprezentanților lor. Potrivit acestui autor, șamanismul ar fi fost la origine un fenomen exclusiv arctic, datorat influenței mediului cosmic asupra labilității nervoase a locuitorilor regiunilor polare. Frigul excesiv, nopțile lungi, pustietatea și singurătatea, lipsa vitaminelor etc. ar influența constituția nervoasă a populațiilor arctice provocînd fie maladii mentale (isteria arctică, *meryak*, *menerik* etc.), fie transe de tip șamanic. Singura deosebire dintre un șaman și un epileptic ar fi aceea că ultimul nu-și poate provoca transa printr-un act de voință.[48] În zona arctică extazul șamanic este un fenomen spontan și organic; numai în această zonă se poate vorbi despre un „șamanism major", altfel spus, despre ceremonia care se termină cu o transă cataleptică reală, în cursul căreia se crede că sufletul părăsește trupul și călătorește în sferele cerești sau în regiunile infernale subterane.[49] În regiunile subarctice, șamanul, nemaifiind victimă a opresiunii cosmice, nu dobîndește spontan o transă reală și se vede silit să-și provoace o semitransă cu ajutorul drogurilor sau să simuleze la modul dramatic o „călătorie" a sufletului.[50]

Teza identității șamanism–boală psihică a fost susținută și cu privire la alte forme de șamanism decît șamanismul arctic. G. A. Wilken afirma, acum aproape șaptezeci de ani, că la origine șamanismul indonezian fusese o boală reală și că abia mai tîrziu a început să se

---

Oxford, 1914, pp. 179 și urm. (despre ciucci); V. G. BOGORAZ, „K psihologhii șamanstva u narodov severovostocinoi Azii", *Etnograficeskoe Obozrenie*, 1910, vol. 22, 1–2, p. 5 și urm.; *cf.* și W. I. JOCHELSON, *The Koryak*, Memoirs of the American Museum of Natural History, X, Jesup North Pacific Expedition, VI, Leyda și New York, 1905–1908, pp. 416–417, *id., The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, Memoirs of the AMNH, XIII; 2–3, JNP Expedition, IX, 2 vol., Leyda și New York, 1924–1926, pp. 30–38.

[48] Åke OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, p. 11. Vezi M. ELIADE, „Le problème du chamanisme", *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 131, 1946, pp. 5–52 (pp. 9 și urm.). *Cf.* HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 452 și urm. Vezi și D. F. ABERLE, „« Arctic Hysteria » and Latah in Mongolia", în *Transactions of the New York Academy of Science*, seria a II-a, vol. XIV, 7 mai 1952, pp. 291–297. Cu privire la extaz ca trăsătură caracteristică a religiei arctice, *cf.* R. T. CHRISTIANSEN, „Ecstasy and Arctic Religion", în *Studia septentrionalia*, IV, 1953, pp. 19–92.

[49] Asupra acestor călătorii, a se vedea capitolele următoare.

[50] Å. OHLMARKS, *op. cit.*, pp. 100 și urm., 122 și urm.

simuleze teatral transa autentică.[51] Au fost remarcate și asemănările izbitoare care par să existe între dezechilibrul mental și diversele forme de șamanism sud-asiatic și oceanian. După Loeb, șamanul populației niue este fie epileptic, fie atins de nervozitate extremă și provine din unele familii în care instabilitatea nervoasă este ereditară.[52] Întemeindu-se pe descrierile lui M. A. Czaplicka, J. Layard a crezut că poate să descopere o strictă asemănare între șamanul siberian și *bwili* al triburilor malekula.[53] Șamanul *sikerei* al triburilor mentawei[54], șamanul *bomor* al triburilor kelantan[55] sînt și ei bolnavi mentali. În Samoa, bolnavii de epilepsie devin vrăjitori. Triburile batak din Sumatra și alte populații indoneziene aleg de obicei persoane bolnăvicioase sau fragile care să devină vrăjitori. La triburile subanum din Mindanao, vraciul-vrăjitor perfect este îndeobște neurastenic sau cel puțin excentric. Același lucru și în alte cazuri: la sema maga, *medicine-man* seamănă uneori cu un bolnav de epilepsie; în arhipelagul Andaman, epilepticii sînt socotiți mari vrăjitori; la tribul lotuko din Uganda, infirmii și bolnavii mentali sînt îndeobște candidați la vrăjitorie (ei trebuie însă să se supună unei îndelungate inițieri înainte de a se califica în vrăjitorie).[56]

După reverendul P. Housse, candidații la șamanism ai araucanilor din Chile „sînt întotdeauna bolnavi sau cu inima slabă, cu stomacul șubred, predispuși la ameteli. Ei pretind că nu pot rezista chemărilor divine și că rezistența sau necredința le-ar fi pedepsite printr-o moarte timpurie".[57] Cîteodată, cum se întîmplă la triburile

---

[51] G. A. WILKEN, *Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel*, Haga, 1887, extras din *Bijdragen tot de Taal –, Land – en Volkenkunde van Nederlandsch Indie*, V, 2, Haga, 1887, pp. 427–497, *passim*.

[52] E. M. LOEB, „The Shaman of Niue", *American Anthropologist*, XXVI, 3, 1924, pp. 393–402 (p. 395).

[53] J. W. LAYARD, „Shamanism. An Analysis Based on Comparison with the Flying Tricksters of Malekula", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LX, 1930, pp. 525–550 (p. 544). Aceeași observație la LOEB, „Shaman and Seer", *American Anthropologist*, XXXI, 1, 1929, pp. 60–84 (p. 61).

[54] LOEB, *Shaman and Seer*, p. 67.

[55] Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, Paris, 1936, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, pp. 5 și urm.

[56] Și lista ar putea fi ușor continuată: *cf.* H. WEBSTER, *Magie*, pp. 157 și urm. *Cf.* și detaliatele analize ale lui T. K. OESTERREICH, *Les Possédés*, trad. fr. Paris, 1927, pp. 167 și urm., 293 și urm.

[57] Reverendul P. HOUSSE, *Une épopée indienne, les Araucans du Chili*, Paris, 1939, p. 98.

jivaro[58], viitorul șaman este un solitar și taciturn, sau predispus la meditație și asceză precum la triburile selk'nam și yamana din Țara de Foc.[59] Paul Radin evidențiază structura epileptoidă sau isteroidă a vracilor-vrăjitori (*medicine-men*) pe care îi citează ca să-și argumenteze teza privind originea psihopatologică a castei preoților și vrăjitorilor. Și adaugă, exact în sensul lui Wilken, Layard și Ohlmarks: „Ceea ce la început se datora unor legi psihice a devenit apoi o formulă precisă și mecanică în folosul celor care doreau să devină preoți sau să intre în legătură cu supranaturalul."[60] Ohlmarks (*op. cit.*, p. 15) afirmă că nicăieri în lume bolile mentale nu sînt atît de intense și generalizate ca în Arctica și îl citează, în acest sens, pe etnologul rus D. Zelenin: „În nord, aceste psihoze erau mult mai răspîndite decît în alte părți." Dar observații asemănătoare s-au făcut și pe seama multor alte popoare primitive și nu vedem în ce măsură ne-ar putea ele ajuta să înțelegem fenomenul religios.[61]

Considerat prin prisma lui *homo religiosus* — singura perspectivă care ne preocupă în lucrarea de față — bolnavul mental se dezvăluie ca un mistic ratat sau, mai precis, ca un mistic caricatural. Experiența lui este golită de conținut religios, chiar dacă pare că se aseamănă cu o experiență religioasă, la fel cum un act de autoerotism are același rezultat fiziologic ca și actul sexual propriu-zis (și anume emisia seminală), deși nu este decît o maimuțăreală a acestuia datorită faptului că partenerul nu are o prezență concretă. Este posibil, de altfel, ca asimilarea unui subiect nevrotic cu un individ „posedat" de spirite, asimilare considerată ca fiind destul de frecventă în lumea arhaică,

---

[58] R. KARSTEN, citat de A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 201.

[59] M. GUSINDE, *Die Feuerland Indianer. I: Die Selk'nam* (Mödling, lîngă Viena, 1931), pp. 799 și urm.; II: *Die Yamana* (*id.*, 1937), pp. 1394 și urm.

[60] Paul RADIN, *La religion primitive*, trad. fr. A. Métraux, Paris, 1941, p. 110.

[61] Chiar OHLMARKS recunoaște (*op. cit.*, pp. 24, 35) că șamanismul nu trebuie considerat doar ca o maladie mentală, fenomenul fiind mult mai complex. A. MÉTRAUX a sesizat mai bine esența problemei scriind, cu privire la șamanii sud-americani, că indivizi nevrotici sau avînd temperament religios „se simt atrași către un gen de viață care le procură o legătură strînsă cu lumea supranaturală și care le permite să se dispenseze liber de energia lor nervoasă. În cadrul șamanismului, cei neliniștiți, instabili sau, pur și simplu, meditativi, găsesc o atmosferă propice" („Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 200). Pentru NADEL, problema stabilizării nevrozelor prin șamanism rămîne deschisă (*A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, p. 36); a se vedea însă mai departe concluziile lui privind integritatea mentală a șamanilor tribului nyima (p. 42).

să nu fie, în multe cazuri, decît rezultatul unor observații imperfecte din partea primilor etnologi. La triburile sudaneze, studiate recent de Nadel, epilepsia este destul de răspîndită; dar nici epilepsia, nici vreo altă maladie mentală nu sînt văzute de băștinași ca o veritabilă posesie.[62] Oricum ar sta lucrurile, sîntem siliți să tragem concluzia că pretinsa origine arctică a șamanismului nu rezultă necesarmente din labilitatea nervoasă a populațiilor care trăiesc prea aproape de pol sau din epidemiile specifice nordului începînd de la o anumită latitudine. Așa cum am văzut mai sus, fenomene psihopatologice similare se întîlnesc aproape peste tot în lume.

Faptul că asemenea maladii apar aproape întotdeauna în legătură cu vocația vracilor-vrăjitori (*medicine-men*) nu este deloc surprinzător. Ca și bolnavul, omul religios este proiectat la un nivel vital capabil să-i reveleze datele esențiale ale existenței omenești, adică singurătatea, precaritatea, ostilitatea lumii înconjurătoare. Dar vrăjitorul primitiv, vraciul sau șamanul, nu este doar un bolnav: el este, înainte de toate, un bolnav care a reușit să se vindece singur. De multe ori, cînd vocația șamanului sau a unui *medicine-man* se dezvăluie printr-o maladie sau printr-un atac de epilepsie, inițierea candidatului echivalează cu o vindecare.[63] Celebrul șaman iakut Tusput (numele înseamnă „căzut din ceruri") a fost bolnav timp de 20 de ani; apoi a început să cînte și de atunci s-a simțit mai bine. Cînd l-a întîlnit Sieroszewski avea 60 de ani și dădea dovadă de o energie neobosită: „Dacă trebuie, poate să bată toba, să danseze și să sară o noapte întreagă." Era, de altfel, om care călătorise mult; lucrase și în minele de aur din Siberia. Avea însă o acută nevoie de a șamaniza: dacă nu putea să facă lucrul acesta mai multă vreme nu se simțea bine.[64]

Un șaman gold îi spunea lui Sternberg: „Bătrînii povestesc că, în urmă cu mai multe generații, în familia mea erau trei mari șamani. În rîndul strămoșilor mei recenți nu au fost însă șamani. Părinții mei se bucurau de o sănătate perfectă. Eu am patruzeci de ani, sînt căsătorit, dar nu am copii. Pînă la douăzeci de ani am fost sănătos, apoi am căzut bolnav, mi-era rău de tot, aveam dureri de cap teribile. Mai mulți

---

[62] NADEL, *A Study of Shamanism*, p. 36; vezi, de asemenea, mai departe, p. 42.

[63] Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, p. 5; J. W. LAYARD, „Malekula: Flying Tricksters, Ghosts, Gods and Epileptics", în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LX, Londra, 1930, pp. 501–524; NADEL, *op. cit.*, p. 36; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 457.

[64] W. SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", p. 310.

șamani au încercat să mă vindece, însă fără să izbutească. Atunci am început să șamanizez eu însumi și starea sănătății mele s-a îmbunătățit. Am devenit șaman acum zece ani; la început m-am exersat numai asupra mea însumi; abia după trei ani am început să-i îngrijesc și pe alții. Profesia de șaman este extrem, extrem de istovitoare."[65]

Sandschejew a cunoscut un șaman care, în tinerețe, fusese „anti-șamanist". Dar s-a îmbolnăvit și, după ce a încercat în zadar să se vindece (tot căutînd un vraci bun a ajuns pînă la Irkuțk), a încercat să șamanizeze. S-a vindecat pe dată și a rămas șaman pentru tot restul vieții.[66] Sternberg notează și el că alegerea șamanului se caracterizează printr-o îmbolnăvire destul de gravă care coincide, de obicei, cu maturizarea sexuală. Dar viitorul șaman sfîrșește prin a se vindeca ajutat de spiritele care vor deveni apoi spiritele sale protectoare și ajutătoare. Uneori strămoșii sînt aceia care doresc să-i transmită spiritele ajutătoare devenite disponibile. Este vorba, de fapt, de un fel de transmitere ereditară: în acest caz, boala nu este decît un semn de „electiune"; ea este trecătoare.[67]

De altfel, întotdeauna este vorba despre o vindecare, o înstăpînire, un echilibru, realizate prin însuși exercițiul șamanic. Nu faptului că este supus atacurilor de epilepsie își datorează șamanul eschimos sau indonezian puterile și prestigiul, ci faptului că ajunge să-și stăpînească epilepsia. Exterior, ești îndreptățit să remarci numeroase asemănări între fenomenologia stării de *meryak* sau *menerik* și transa șamanului siberian, dar faptul esențial rămîne capacitatea acestuia din urmă de a-și putea provoca voit „transa epileptoidă". În plus, șamanii, aparent atît de asemănători epilepticilor și istericilor, dau dovadă de o constituție nervoasă mai mult decît normală: ei reușesc să se concentreze cu o intensitate neatinsă de restul oamenilor; rezistă la eforturi istovitoare; își pot controla mișcările extatice etc.

După informațiile lui Beliavski și ale altora, editate de Karjalainen, șamanul vogul prezintă o inteligență deosebită, un trup zvelt, o energie aparent fără limite. Prin înseși preliminariile necesare viitoarei sale activități șamanice, neofitul năzuiește să-și desăvîrșească însușirile intelectuale.[68] Mytchyll, un șaman iakut pe care îl cunoștea

---

[65] L. STERNBERG, „Divine Election in Primitive Religion", pp. 476 și urm. O urmare a biografiei acestui important șaman gold, mai jos la pp. 81 și urm.

[66] Garma SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren–Burjaten", p. 977.

[67] L. STERNBERG, „Divine Election in Primitive Religion", p. 674.

[68] KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, III, pp. 247–248.

Sieroszewski, deși era bătrîn, îi întrecea pe cei tineri în timpul șamanizării, prin săriturile, prin energia mișcărilor sale: „El se anima, strălucea de vervă și spirit. Își străpungea trupul cu cuțitul, înghițea bețe, mesteca tăciuni aprinși." (Sieroszewski, *Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes*, p. 317). Potrivit iakuților, șamanul desăvîrșit „trebuie să fie serios, să aibă tact, să știe să-și convingă anturajul: el trebuie, mai presus de orice, să nu se arate mîndru, îngîmfat, mînios. Trebuie să se facă simțită în el o forță interioară care nu șochează, dar care, dimpotrivă, are conștiința puterii pe care o posedă" (*ibid.*, p. 318). Cu greu vom putea, într-un astfel de portret, recunoaște epileptoidul din alte descrieri...

Deși șamanii execută dansul extatic într-o iurtă ticsită de spectatori, într-un spațiu extrem de strîmt, înveșmîntați într-un costum încărcat de inele și bucăți de fier de peste 15 kg, ei reușesc performanța de a nu atinge pe nimeni.[69] Și, deși, în cursul transei, *baqça* kazak-kirghiz se aruncă orbește în toate părțile, el apucă fără greș obiectele de care are nevoie.[70] Această uimitoare capacitate de control, chiar și asupra mișcărilor extatice, trădează o constituție nervoasă excepțională. În general, șamanul siberian și nord-asiatic nu dă semne de dezintegrare mentală.[71] Memoria și capacitatea sa de autocontrol sînt net peste medie. După Kai Donner[72], „se poate susține că la samoiezi, la ostiaci și la alte triburi, șamanul este îndeobște un ins sănătos și că, adesea, sub raport intelectual, depășește media". La buriați, șamanii sînt principalii păstrători ai bogatei literaturi eroice orale.[73] Vocabularul poetic al unui șaman iakut cuprinde 12 000 de cuvinte, în vreme ce limbajul său obișnuit, care este și acela al restului comunității, comportă numai 4 000 de cuvinte (H. M. și N. K. Chadwick, *The Growth of Literature*, III, p. 199). La kazak-kirghizi, *baqça*, „cîntăreț, poet, muzician, ghicitor, preot și vindecător pare să fie păzitorul tradițiilor religioase, populare, păstrător al legendelor vechi de cîteva secole" (Castagné, „Magie et exorcisme", p. 60).

---

[69] E. J. LINDGREN, „The Reindeer Tungus of Manchuria", *Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 22, 1935, pp. 218 și urm., citat de N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, Cambridge, 1942, p. 17.

[70] CASTAGNÉ, „Magie et exorcisme", p. 99.

[71] *Cf.* H. M. și N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, Cambridge, 3 vol., 1932–1940, III, p. 214; N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, pp. 17 și urm. Șamanul lapon trebuie să fie deplin sănătos; ITKONEN, *Heidnische Religion*, p. 116.

[72] KAI DONNER, *La Sibérie. La vie en Sibérie, les temps anciens*, Paris, 1946, p. 223.

[73] G. SANDSCHEJEW, *op. cit.*, p. 983.

Observații asemănătoare s-au putut face și despre șamanii altor regiuni. După Koch-Grünberg, „șamanii populațiilor taulipang sînt, îndeobște, inși inteligenți, cîteodată șireți, dar posedînd o mare tărie de caracter, căci, atît în formarea lor, cît și în exercitarea profesiunii șamanice, ei trebuie să dea dovadă de energie și de stăpînire de sine".[74] A. Métraux observă cu privire la șamanii amazonieni: „Nici o anomalie sau particularitate fizică ori fiziologică nu pare să fi fost aleasă ca simptom al unei predispoziții speciale în exercitarea șamanismului."[75]

La populațiile wintu, transmiterea și desăvîrșirea gîndirii speculative se află în mîinile șamanilor.[76] Efortul mental al șamanului-profet al populației dayak este imens și demonstrează o inteligență mult peste media colectivității[77]. Aceeași observație se poate face despre șamanii africani în general (N. K. Chadwick, *Poetry and Prophecy*, p. 30). Cît privește triburile sudaneze cercetate de Nadel, „nu există, la acestea, șaman care, în viața de zi cu zi, să fie un ins « anormal », neurastenic sau paranoic; dacă ar fi așa, el ar fi socotit nebun, n-ar fi respectat ca un preot. La urma urmei, șamanismul nu poate fi pus în legătură cu o anormalitate emergentă sau virtuală; nu cunosc nici un caz în care la un șaman isteria profesională să fi degenerat într-o dezordine mentală serioasă".[78] În Australia, lucrurile sînt și mai clare: toți vracii trebuie să fie perfect sănătoși și normali și, în majoritatea timpului, ei nu manifestă nici o dereglare (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, Sydney, 1946 (?), pp. 22–25).

Trebuie să se țină seama și de faptul că inițierea propriu-zisă nu comportă numai o experiență extatică, ci, așa cum vom vedea îndată, și o instruire teoretică și practică prea complexă ca să poată fi accesibilă unui bolnav. Chiar dacă mai sînt sau nu expuși unor atacuri de epilepsie, șamanii, vrăjitorii, toți vracii, în general, nu trebuie să

---

[74] Citat de A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 201.

[75] A. MÉTRAUX, *op. cit.*, p. 202.

[76] CORA DU BOIS, *Wintu Ethnography*, University of California, Publications in American Archaeology and Ethnology, XXXVI, 1, Berkeley, 1935, p. 118.

[77] N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, pp. 28 și urm.; H. M. și N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, pp. 476 și urm.

[78] NADEL, *A Study of Shamanism*, p. 36. Așadar, nu se poate spune că „șamanismul absoarbe anormalitatea mentală difuză în colectivitate, nici că el se întemeiază pe o predispoziție psihopatică marcată și răspîndită. Fără îndoială, șamanismul nu se poate explica doar ca un mecanism cultural menit să compenseze anormalitatea sau să exploateze o predispoziție psihopatologică ereditară" (*ibid.*, p. 36).

fie considerați niște simpli bolnavi: experiența lor psihopatologică are un conținut teoretic. Căci, dacă s-au vindecat și pot să-i vindece și pe ceilalți, aceasta se întîmplă deoarece, printre altele, ei cunosc mecanismul — sau, mai exact, *teoria* — bolii.

Toate aceste exemple evidențiază, într-un fel ori altul, singularizarea unui *medicine-man* în sînul societății. Fie că este ales de zei sau de spirite ca să le fie purtător de cuvînt, fie că a avut o predispoziție pentru cariera de șaman, datorită unor tare fizice, fie că este purtătorul unei eredități care echivalează cu o vocație magico-religioasă, un *medicine-man* se desparte de lumea profanilor tocmai pentru că se află într-o relație mai directă cu sacrul și îi mînuiește mai bine manifestările. Infirmitate, boală mentală, vocație spontană sau ereditate sînt tot atîtea semne exterioare ale unei „alegeri", ale unei „elecțiuni" sacre. Uneori, aceste semne sînt fizice (infirmitate din naștere sau căpătată); alteori, e vorba de un accident, dintre cele mai obișnuite, de exemplu, o căzătură dintr-un copac, o mușcătură de șarpe etc.: de obicei, așa cum vom vedea mai amănunțit în capitolul următor, elecțiunea este vestită de un accident insolit: faptul de a fi fost fulgerat, de a fi avut o vedenie, un vis etc.

Este important să evidențiem această noțiune de singularizare printr-o experiență insolită, căci, la drept vorbind, singularizarea ca atare relevă însăși dialectica sacrului. Într-adevăr, hierofaniile cele mai simple nu sînt altceva decît o separare radicală, cu valoare ontologică, între un obiect anumit și zona cosmică înconjurătoare: cutare piatră, cutare arbore, cutare loc, prin însuși faptul că *se dezvăluie ca sacre*, că sînt cumva „alese", ca recipiente ale unei manifestări a sacrului, se separă ontologic de alte pietre, alți copaci și alte locuri și se situează într-un plan diferit, supranatural. Am analizat altundeva (v. *Tratat de istorie a religiilor*, *passim*) structurile și dialectica hierofaniilor și cratofaniilor, într-un cuvînt, ale manifestărilor sacrului magico-religios. Ceea ce este important de observat este simetria care există între singularizarea obiectelor, a ființelor și semnelor sacre și singularizarea prin elecțiune, prin „alegerea" acelora care experimentează sacrul cu o intensitate mai mare decît restul comunității, care întrupează, într-o anumită măsură, sacrul acesta întrucît îl trăiesc din plin sau mai degrabă „sînt trăiți" de „forma" religioasă care i-a ales (zeu, spirit, strămoș etc.). Aceste cîteva precizări preliminare își vor afla însemnătatea cînd vom fi studiat metodele pregătirii și tehnicile de inițiere a viitorilor șamani.

CAPITOLUL II

Boli și vise inițiatice

BOALĂ–INIȚIERE

Am văzut că maladiile, visele și extazele, mai mult sau mai puțin patogene, sînt tot atîtea căi de acces la condiția șamanică. Uneori aceste experiențe ieșite din comun nu semnifică altceva decît o „alegere" venită de sus și nu fac altceva decît să pregătească novicele pentru noi revelații. De obicei însă bolile, visele și extazele constituie, prin ele însele, o inițiere; altfel spus, ele fac ca omul „profan", cel de dinainte de elecție, să se transforme într-un specialist al sacrului.[1] Bineînțeles, această experiență de ordin extatic este întotdeauna și peste tot urmată de o instruire teoretică și practică din partea vechilor maeștri, dar nu este, prin aceasta, mai puțin hotărîtoare, căci ea modifică radical statutul religios al celui „ales".

Vom vedea îndată că toate experiențele extatice care decid vocația viitorului șaman comportă schema tradițională: suferință, moarte și înviere. Din această perspectivă, orice „boală-vocație" are rolul unei inițieri, căci suferințele pe care aceasta le produce corespund torturilor inițiatice, însingurarea psihică a unui „bolnav ales" este contraponderea izolării și însingurării rituale din ceremoniile inițiatice, iminența morții resimțită de bolnav (agonie, inconștiență etc.) amintește de moartea simbolică din majoritatea ceremoniilor de inițiere. Exemplele ce urmează vor arăta cît de departe merge paralela boală–inițiere. Unele suferințe fizice își vor găsi o transpunere exactă sub forma unei morți (simbolice) inițiatice, cum este, de pildă, sfîrtecarea trupului candidatului (= bolnavului), experiență de tip extatic care se poate realiza fie prin suferințele provocate de „boala-vocație", fie prin intermediul anumitor ceremonii rituale, fie, în sfîrșit, în timpul viselor.

În ceea ce privește conținutul acestor experiențe extatice inițiale, deși acesta este destul de complex, el comportă aproape întotdeauna

---

[1] *Cf.* M. ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, pp. 106 și urm.

una sau mai multe din temele următoare: sfîrtecarea trupului urmată de o regenerare a viscerelor și organelor interne; ascensiunea la Cer și convorbirea cu zeii și spiritele; coborîrea în Iad și dialogarea cu spiritele și sufletele șamanilor decedați; diverse revelații de ordin religios și șamanic (taine ale meseriei). Toate aceste teme, se vede lesne, sînt inițiatice. În unele descrieri documentare, ele sînt atestate toate o dată; alteori, nu sînt menționate decît una sau două (sfîrtecarea trupului, urcarea la Cer). În plus, e posibil ca absența anumitor teme inițiatice să se datoreze, cel puțin în parte, insuficienței documentelor noastre, primii etnologi mulțumindu-se, în general, cu informații sumare.

Oricum ar fi, prezența ori absența acestor teme indică și o anumită orientare religioasă a tehnicilor șamanice aferente. Există, fără îndoială, o deosebire între inițierea șamanică de tip „celest" și aceea care poate fi numită, cu oarecare rezerve, de tip „infernal". Rolul pe care o Ființă Supremă cerească îl are în dăruirea transei extatice sau, dimpotrivă, importanța dată spiritelor șamanilor morți sau „demonilor" ne semnalează orientări divergente. Probabil că aceste deosebiri se datoresc unor concepții religioase diverse sau chiar opuse. În orice caz, ele implică o lungă evoluție și, cu siguranță, o istorie, pe care stadiul de față al cercetărilor nu o poate decît schița în mod ipotetic și provizoriu. Pentru moment nu ne incumbă datoria de a ne ocupa de istoria acestor tipuri de inițiere și, ca să nu complicăm expunerea noastră, vom prezenta separat fiecare din marile teme mitico-rituale: sfîrtecarea trupului candidatului, urcarea la Cer, coborîrea în Iad. Dar nu trebuie niciodată pierdut din vedere că această separare nu corespunde decît arareori realității și că, așa cum vom vedea de îndată la șamanii siberieni, cele trei teme inițiatice coexistă uneori în experiența aceluiași individ sau, în orice caz, ele se întîlnesc adeseori în cadrul aceleiași religii. În sfîrșit, va trebui să ținem seama de faptul că aceste experiențe extatice, deși constituie inițierea propriu-zisă, sînt întotdeauna integrate într-un sistem de instruire tradițională.

Vom începe descrierea inițierii șamanice prin prezentarea tipului extatic, din dublul motiv că acesta ne pare cel mai vechi și totodată cel mai complet, în sensul că include toate temele mitico-rituale enumerate mai sus. După aceea, vom da exemple ale aceluiași tip de inițiere din alte regiuni decît Siberia și Asia de Nord-Est.

EXTAZE ȘI VIZIUNI INIȚIATICE LA ȘAMANII IAKUȚI

În capitolul precedent, am citat mai multe exemple de vocație șamanică sub formă de boală. Uneori, nu este vorba de o boală propriu-zisă, ci mai degrabă de o schimbare treptată de comportament. Candidatul devine meditativ, caută singurătatea, doarme mult, pare absent, are vise profetice, uneori chiar crize nervoase.[2] Toate aceste simptome sînt doar preludiul unei noi existențe care îl așteaptă, fără voia sa, pe candidat. Comportamentul său ne aduce aminte de primele semne ale vocației mistice, aceleași în toate religiile și prea cunoscute ca să ne mai oprim asupra lor.

Există însă și „boli", crize, vise și halucinații care hotărăsc fără întîrziere cariera unui șaman. Puțin contează dacă aceste extaze patogene au fost trăite cu adevărat, imaginate sau îmbogățite ulterior cu reminiscențe folclorice care au fost în cele din urmă integrate în cadrele mitologiei șamanice tradiționale. Esențială ni se pare adeziunea candidatului la aceste experiențe, faptul că ele decid vocația și forța magico-religioasă a unui șaman și acela că au fost invocate drept singura validare posibilă a unei radicale schimbări de regim religios.

De exemplu, un șaman iakut, Sofron Zateiev, afirmă că, îndeobște, viitorul șaman moare și zace trei zile în iurtă, fără să bea și fără să mănînce. Odinioară el trebuia să se supună de trei ori unei ceremonii în cursul căreia era tăiat în bucăți. Un alt șaman, Piotr Ivanov, ne informează mai pe larg cu privire la această ceremonie: membrele candidatului sînt detașate și smulse cu un cîrlig de fier; oasele sînt curățite, carnea răzuită, lichidele corpului aruncate și ochii smulși din orbite. După aceea, oasele sînt adunate din nou și îmbinate cu fier. După alt șaman, Timofei Romanov, ceremonia tăierii în bucăți durează trei pînă la șapte zile[3]; în tot acest timp, candidatul aproape nu respiră, zace ca mort într-un loc singuratic, necercetat de lume.

---

[2] A se vedea cîteva exemple la ciucci și buriați în M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, pp. 179, 185 etc., precum și capitolul nostru precedent.

[3] Aceste numere mistice joacă un rol însemnat în religiile și mitologiile central-asiatice (vezi mai jos, p. 256). Este vorba, într-adevăr, de un cadru teoretic tradițional la care se raportează, pentru a fi validată, experiența extatică.

Iakutul Gavriil Alekseiev afirmă că fiecare șaman are o Mamă-Pasăre-de-Pradă, care se aseamănă cu o pasăre uriașă, cu cioc de fier, cu gheare încîrligate și coadă lungă. Această pasăre mitică se arată numai de două ori: la nașterea spirituală a șamanului și la moartea sa. Ea îi ia sufletul, îl duce în Iad și îl lasă să se coacă pe creanga unui brad. Cînd sufletul s-a copt, pasărea se reîntoarce pe pămînt, taie trupul viitorului șaman în bucăți pe care le împarte spiritelor bolilor și morții. Fiecare mănîncă bucata de corp care îi revine și acest fapt îi conferă viitorului șaman facultatea de a putea vindeca boala respectivă. După ce i-au devorat tot trupul, spiritele rele se îndepărtează. Pasărea-Mamă pune bucățile la loc și viitorul șaman se trezește ca după un somn adînc.

După o altă sursă iakută, spiritele malefice duc sufletul viitorului șaman în Iad și îl închid într-o casă vreme de trei ani (numai un an pentru șamanii de rang inferior). În această casă are loc inițierea șamanului; spiritele îi taie capul pe care îl pun deoparte (căci candidatul trebuie să vadă cu ochii săi propria-i sfîșiere) și îi sfîrtecă trupul în bucăți pe care le distribuie duhurilor feluritelor boli. Numai în acest fel viitorul șaman capătă puterea de a vindeca. Oasele lui sînt reacoperite apoi cu o carne nouă și, în unele cazuri, el primește chiar un sînge nou.[4]

Potrivit unei alte legende iakute, culeasă de Ksenofontov (*Leghendî i rasskazî*, pp. 60 și urm., sau *Schamanengeschichten*, pp. 156 și urm.), șamanii se nasc în Nord. Acolo crește un brad uriaș cu mii de cuiburi între crengile sale. Marii șamani stau atîrnați de ramurile cele mai înalte, cei mijlocii pe ramurile din mijloc, cei mici pe la poale.[5] După unii, Mama-Pasăre-de-Pradă, care are cap de vultur și pene de fier, se așază pe Arbore, face ouă și le clocește; pentru

---

[4] G. M. KSENOFONTOV, *Leghendî i rasskazî u iakutov, buriat i tunguzov*, ed. a 2-a, Moscova, 1930, pp. 44 și urm. (vezi și traducerea germană în A. FRIEDRICH și G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, München și Planegg, 1955, pp. 136 și urm.; T. LEHTISALO, „Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen", *Journal de la Société finno-ougrienne*, XLVIII, Helsinki, 1937, fasc. 3, pp. 1-13 (pp. 13 și urm.).

[5] După o altă legendă iakută (*Leghendî i rasskazî*, p. 63; *Schamanengeschichten*, p. 159), sufletele șamanilor se nasc într-un brad de pe muntele Dzokuo. În sfîrșit, o altă credință vorbește despre Copacul Yjîk-Mar, al cărui creștet atinge al Nouălea Cer. Copacul acesta nu are ramuri; sufletele șamanilor sălășluiesc în nodurile sale (*ibid.*). Evident, avem de a face cu Arborele Lumii care se înalță în centrul Universului și leagă cele trei zone cosmice: Infernul, Pămîntul și Cerul. Acest simbol joacă un rol însemnat în toate mitologiile nord- și central-asiatice. Vezi mai jos, p. 252.

șamanii mari sînt necesari trei ani de incubație, pentru șamanii mijlocii este nevoie de doi ani, iar micilor șamani le trebuie numai un an. Cînd sufletul iese din ou, Mama-Pasăre îl încredințează unei diavolițe-șaman ca să-i dea învățătură; această făptură-diavol nu are decît un ochi, o singură mînă și un singur os.[6] Diavolița-șaman leagănă sufletul viitorului șaman într-un leagăn de fier și îl hrănește cu sînge închegat. Apar apoi trei „draci" negri care îi taie trupul în bucăți, îi înfig o suliță în cap și aruncă diversele părți ale trupului ca ofrandă în toate direcțiile. Alți trei „draci" îi taie mandibula: cîte o părticică pentru fiecare boală pe care șamanul va fi chemat să o vindece. Dacă nu iese la socoteală un singur os, un membru al familiei șamanului trebuie să moară ca să-l înlocuiască. Se întîmplă uneori să moară cîte nouă rude ale șamanului la rînd.[7]

După o altă informație etnografică, „dracii" păzesc sufletul candidatului pînă cînd acesta asimilează toată știința acestora. În tot acest timp, șamanul zace bolnav. Sufletul său este transformat fie în pasăre, fie într-un animal, fie în om. „Puterea" candidatului este păstrată într-un cuib ascuns în frunzișul unui arbore, iar cînd se bat între ei, luînd formă de animale, șamanii se străduiesc să dărîme cuibul adversarului lor (Lehtisalo, *op. cit.*, pp. 29–30).

În toate aceste exemple întîlnim tema centrală a unei ceremonii de inițiere: tăierea în bucăți a neofitului și înnoirea mădularelor sale; moartea rituală urmată de o reînviere și cîștigarea unei plenitudini mistice. Să reținem și motivul Păsării Uriașe care clocește șamanii în crengile Copacului Lumii; acesta are o mare însemnătate în mitologiile nord-asiatice, în special în mitologia șamanică.

VISE INIȚIATICE LA ȘAMANII SAMOIEZI

Potrivit informatorilor iurak-samoiezi citați de Lehtisalo, inițierea propriu-zisă începe cu învățatul cîntatului la tobă: este operațiunea

---

[6] Este vorba de o făptură demonică care apare destul de des în mitologiile din Asia Centrală și din Siberia: *cf.* Anahai, demonul cu un singur ochi al buriaților (U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 378), Arsari al ciuvașilor (un singur ochi, o singură mînă, un singur picior etc.; *cf.* HARVA, *id.*, p. 39), zeița tibetană Ral Gcingma (un picior, o țîță descărnată, un dinte, un ochi etc.), zeii Li byin ha ra etc. (R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, Haga, 1956, p. 122).

[7] *Cf.* KSENOFONTOV, *Leghendî*, pp. 60–61; *Schamanengeschichten*, pp. 156–157.

prin care candidatul ajunge să vadă spiritele. Șamanul Ganykka a povestit cum, în timp ce bătea toba, într-o zi, spiritele au coborît și l-au tăiat în bucăți, retezîndu-i și mîinile. El a zăcut la pămînt, fără cunoștință, șapte zile și șapte nopți. În tot acest timp, aflîndu-se în Cer, sufletul său se plimba însoțit de Spiritul Tunetului și îl vizita pe zeul Mikkulai.[8]

A. A. Popov povestește cele ce urmează despre un șaman al avam-samoiezilor[9]. Fiind bolnav de vărsat, acesta a rămas trei zile fără cunoștință, aproape mort, astfel încît era cît pe ce să fie îngropat a treia zi. Inițierea sa a avut loc în acest timp. Își amintește că ar fi fost purtat pînă în mijlocul unei mări. Acolo a auzit glasul Bolii sale (al vărsatului, mai exact) spunîndu-i: „Ai să primești de la Stăpînul Apelor puterea de a șamaniza. Numele tău de șaman va fi *huottarie* (*i.e.*, Scufundătorul)." Apoi, Boala a tulburat apele Mării. El a ieșit și a început să urce un Munte. Pe munte a întîlnit o femeie goală la sînul căreia a început să sugă. Femeia, care era, se pare, Stăpîna Apelor, i-a spus: „Tu ești copilul meu; de aceea te las să sugi la sînul meu. Vei avea de întîmpinat multe greutăți și vei obosi foarte tare." Bărbatul Stăpînei Apelor, Stăpînul Infernului, i-a dăruit două că-lăuze, o hermină și un șoarece, care îl vor duce în Infern. Ajunși pe o ridicătură de pămînt, călăuzele i-au arătat șapte corturi cu acoperi-șurile rupte. El a intrat în primul cort unde s-a găsit față în față cu locuitorii Lumii infernale și cu agenții marii Boli (*i.e.*, vărsatul). Aceștia i-au smuls inima și i-au aruncat-o într-o oală încinsă. În alte corturi, a făcut cunoștință cu Stăpînul Nebuniei și cu Stăpînii tuturor bolilor psihice; tot acolo s-a întîlnit și cu șamanii răi. A putut astfel să cunoască diferitele boli care chinuiesc oamenii.[10]

Candidatul, precedat mereu de călăuzele sale, a sosit apoi în țărî-mul șamanilor, unde aceștia i-au întărit vocea și laringele.[11] El a fost

---

[8] T. LEHTISALO, „Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden", *Mémoires de la Société finno-ougrienne*, vol. LIII, Helsinki, 1927, p. 146; vezi și „Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen", p. 3.

[9] A. A. POPOV, „Tavghiițî. Materialî po etnografii avamskih tavghiițev", *Trudî Instituta Antropologhii i Etnografii*, I, 5, Moscova și Leningrad, 1936, pp. 84 și urm.; vezi și LEHTISALO, „Der Tod und die Wiedergeburt", pp. 3 și urm.; E. EMSHEIMER, „Schamanentrommel und Trommelbaum", *Ethnos*, vol. IV, 1946, pp. 166–181 (pp. 173 și urm.).

[10] Altfel spus, a învățat să le cunoască și să le vindece.

[11] L-au învățat probabil să cînte.

dus apoi peste Nouă Mări. În mijlocul uneia din ele se afla o insulă, în mijlocul insulei un mesteacăn tînăr cu creștetul pînă în Cer. Era Arborele Stăpînului Pămîntului. La poalele lui creșteau nouă ierburi, strămoașele tuturor plantelor de pe pămînt. Împrejurul Arborelui se întindeau cele Nouă Mări, în fiecare înota cîte o pasăre anumită dimpreună cu puii ei; mai multe specii de rațe, o lebădă și un erete. Candidatul a vizitat pe rînd toate aceste mări; unele erau sărate, altele atît de fierbinți încît nu te puteai apropia nici de mal. După ce le-a dat ocol la toate, candidatul a ridicat capul și a văzut în vîrful Copacului oameni[12] aparținînd mai multor neamuri: samoiezi-tavgy, ruși, dolgani, iakuți și tunguși. A auzit voci care-i spuneau: „S-a hotărît să ți se dea o tobă (altfel spus, cutia unei tobe) făcută din lemnul crengilor acestui Arbore.“[13] Candidatul a început să zboare înălțîndu-se o dată cu păsările acelor Mări. În timp ce se îndepărta, Stăpînul Arborelui i-a strigat: „Ia ramura care mi-a căzut, fă-ți din ea o tobă care te va sluji toată viața.“ Această ramură avea trei crengi și Stăpînul Arborelui i-a poruncit să-și făurească trei tobe care trebuiau să fie păzite de trei femei. Fiecare tobă avea să fie menită unei ceremonii anume: una pentru a șamaniza nașterile, alta pentru a tămădui bolile, a treia pentru a-i găsi pe oamenii rătăciți iarna în zăpezi.

Stăpînul Arborelui a înmînat cîte o ramură făpturilor omenești din creștetul Copacului. Luînd apoi chip omenesc și scoțîndu-și trupul pînă la piept din trunchiul Arborelui, a adăugat: „Numai o singură ramură nu o dau șamanilor, căci am păstrat-o pentru restul omenirii. Din lemnul ei oamenii își vor clădi case sau îl vor folosi și pentru alte nevoi. Eu sînt Copacul care dă viață tuturor.“ Strîngînd cu putere ramura primită, candidatul era gata să-și reia zborul cînd a auzit iarăși o voce dezvăluindu-i darurile vindecătoare a șapte ierburi și dîndu-i anumite îndrumări privind arta de a șamaniza. Dar, a adăugat vocea, va trebui să se căsătorească cu trei femei (ceea ce a și făcut, de altfel, căsătorindu-se cu trei fete orfane pe care le vindecase de vărsat).

După aceea, a ajuns la țărmul unei mări fără sfîrșit, unde a găsit un pîlc de copaci și șapte pietre. Acestea i-au vorbit pe rînd. Prima avea dinți ca de urs și o gură ca un coș de nuiele. Ea i-a dezvăluit că este piatra de greutate a Pămîntului, apăsînd cu toată puterea asupra

---

[12] Este vorba de strămoșii neamurilor, care sălășluiau în crengile Arborelui Lumii, mit pe care îl vom reîntîlni și în alte regiuni ale pămîntului (vezi p. 252).

[13] Privitor la simbolismul echivalenței: tobă = Arborele Lumii și la urmările acestuia în tehnica șamanică, vezi mai jos, p. 166.

ogoarelor ca să nu fie spulberate de vînt. A doua piatră putea să topească fierul. Șamanul a rămas șapte zile în preajma acestor pietre și a aflat astfel la ce puteau ele folosi oamenilor.

Cele două călăuze, șoarecele și hermina, l-au condus către un munte înalt cu creștetul ca o cupolă. Acolo, el a zărit o deschidere în munte și printr-însa a pătruns într-o peșteră luminoasă, acoperită de oglinzi, în mijlocul căreia se afla ceva care strălucea ca un foc. La lumina lui a zărit două femei goale, dar păroase ca renii.[14] Și-a dat seama apoi că acolo nu ardea nici un foc, ci că lumina venea printr-o deschizătură, de sus. Una din cele două femei i-a spus că e însărcinată și că va naște doi reni: unul va fi animalul sacrificial[15] al dolganilor și evencilor, iar celălalt animalul sacrificial al tribului tavgy. Femeia i-a dat un fir de păr care-i va putea fi de folos cînd va trebui să șamanizeze în folosul vînătoarei de reni. Cealaltă femeie avea să dea și ea naștere la doi reni, simboluri ale animalelor de povară și de tracțiune ale omului, precum și ale celor ce-i vor servi ca hrană. Peștera avea două deschideri: una spre nord și alta spre sud. Prin fiecare din acestea, femeile au trimis cîte o femelă de ren oamenilor pădurii (evencilor și dolganilor). A doua femeie i-a dăruit și ea, la rîndu-i, un fir de păr. Atunci cînd șamanizează, spiritul șamanului pleacă spre peștera aceasta.

Apoi viitorul șaman a ajuns într-un pustiu și a zărit la mare depărtare un munte. După trei zile de mers neîntrerupt a sosit la poalele acestuia, a pătruns în el printr-o gură de peșteră și a zărit înăuntru un om gol care aținea un foc cu ajutorul unor foale. La foc ardea un cazan „mare cît jumătate din întregul pămînt". Omul l-a zărit pe candidat și l-a apucat cu niște clești de fier uriași. „Sînt mort!" a mai avut timp să gîndească viitorul șaman. Omul din peșteră i-a tăiat capul, i-a sfîrtecat trupul în bucăți și a aruncat totul în cazan. Trupul lui a fiert în cazanul clocotind timp de trei ani. Trei nicovale se aflau de asemeni în peșteră și pe cea de-a treia nicovală, cea pentru făurirea marilor șamani, fierarul cel gol i-a forjat capul cu ciocanul înroșit. I-a aruncat apoi capul într-una din cele trei oale din peșteră, cea plină cu apă foarte rece. Cu această ocazie, șamanului i s-a arătat că atunci cînd va fi chemat să vindece un bolnav, dacă apa va fi fierbinte,

---

[14] Ele sînt personificări ale Mamei Animalelor, făptură mitică avînd un mare rol în religiile arctice și siberiene.

[15] Adică, bolnavul îl va lăsa să plece în libertate.

bolnavul se va prăpădi și zadarnică va fi orice încercare de a șamaniza. Dacă apa va fi călduță, bolnavul va fi vindecat, în cele din urmă. Apa rece ca gheața arată că omul este sănătos.

Fierarul a pescuit după aceea oasele șamanului care pluteau într-un rîu, le-a pus cap la cap și le-a acoperit cu carne. Numărîndu-le, fierarul a descoperit trei oase în plus; ca atare, candidatul trebuia să-și facă trei mantii șamanice. Din nou, fierarul i-a forjat capul șamanului și l-a învățat cum se citesc literele dinăuntru. I-a schimbat cu desăvîrșire ochii și de aceea, atunci cînd șamanizează, șamanul nu vede cu ochii săi de carne, ci cu ochii mistici. I-a străpuns urechile, făcîndu-l capabil să înțeleagă limba plantelor. Apoi, candidatul s-a pomenit pe un vîrf de munte și, în sfîrșit, s-a trezit în iurta de acasă, înconjurat de ai săi. De acum înainte, el va putea să cînte și să șamanizeze întruna fără să mai obosească.[16]

Am reprodus pe larg această poveste pentru conținutul ei deosebit de bogat din punct de vedere religios și mitologic. Dacă s-ar fi arătat aceeași grijă în culegerea mărturiilor altor șamani siberieni, poate că n-am fi fost reduși niciodată la obișnuita formulă de descriere a inițierii: candidatul a stat inconștient cîteva zile, a visat că este tăiat în bucăți de către spirite și că este ridicat la Ceruri etc. Putem ușor vedea că extazul inițiatic urmează îndeaproape anumite motive paradigmatice: candidatul întîlnește mai multe făpturi divine (Stăpîna Apelor, Zeul Infernului, Stăpîna Animalelor) înainte de a fi dus de animalele-călăuze în Centrul Lumii, în vîrful Muntelui Cosmic, acolo unde se află Arborele Lumii și Stăpînul Universului; el primește din Arborele Cosmic prin însăși mîna Stăpînului a toate lemnul din care-și va construi toba; făpturi semidemonice îi dezvăluie natura și leacul tuturor bolilor; în sfîrșit, alte făpturi demonice îi taie corpul în bucăți pe care le pun la fiert și i le schimbă cu mădulare mai nobile.

Fiecare din aceste elemente ale povestirii inițiatice are coerență și se încadrează într-un sistem simbolic sau ritual bine cunoscut în istoria religiilor. Asupra fiecăruia dintre acestea vom reveni. Întreg ansamblul constituie o variantă bine articulată a temei universale a

---

[16] LEHTISALO crede că, în legendele samoiezilor, rolul jucat de fierar este secundar și că, mai ales în povestiri precum cea pe care am citat-o mai sus, se întrevede o influență străină („Der Tod und die Wiedergeburt", p. 13). Într-adevăr, relațiile dintre șamanism și metalurgie sînt mult mai importante în mitologia și credințele buriate. Vezi, mai departe, pp. 429 și urm.

morții și învierii mistice a candidatului prin intermediul unei coborîri în Infern și al unei suiri la Cer.

INIȚIEREA LA TUNGUȘI, BURIAȚI ETC.

Aceeași schemă simbolică se întîlnește și la alte popoare siberiene. Șamanul tungus Ivan Ciolko spune că un viitor șaman trebuie să se îmbolnăvească, să i se taie trupul în bucăți și sîngele să-i fie băut de duhurile rele (*saargi*). Acestea — care sînt, de fapt, suflete, de șamani morți — îi azvîrlă capul într-un cazan, apoi îl forjează, apucîndu-l cu totul felul de piese metalice care vor face apoi parte din costumul ritual.[17] Un alt șaman tungus povestea că el a fost bolnav un an întreg. În tot acest timp, el cînta ca să se simtă mai bine și să reziste. Șamanii strămoși veneau și-l inițiau: l-au străpuns cu săgețile pînă și-a pierdut cunoștința și a căzut la pămînt; atunci i-au tăiat carnea, i-au smuls oasele și i le-au numărat; dacă i-ar fi lipsit vreunul, n-ar fi putut ajunge șaman. În timpul acestei operații care a durat destul de mult, n-a mîncat și n-a băut timp de un an (Ksenofontov, *Leghendî*, p. 103; *Schamanengeschichten*, pp. 212–213).

Deși buriații au ceremonii publice foarte complexe de consacrare șamanică, ei cunosc totuși și așa-numitele „boli-vise" de tip inițiatic. Ksenofontov descrie experiențele unui șaman, Mihail Stepanov: acesta știe că, înainte de a deveni șaman, candidatul trebuie să fie bolnav mai multă vreme; sufletele strămoșilor-șamani îl înconjoară atunci, îl chinuiesc, îl lovesc, îl taie cu cuțitul etc. În tot acest timp, viitorul șaman zace lipsit de cunoștință; fața și mîinile lui sînt vinete, inima abia îi mai bate (Ksenofontov, *Leghendî*, p. 101; *Schamanengeschichten*, p. 208). Potrivit altui șaman buriat, Bulagat Buciatceiev, spiritele strămoșilor duc sufletul candidatului în fața „Adunării Șaitanilor" în Cer și acolo îi dau învățătură. După inițiere i se fierbe carnea ca să poată șamaniza. În timpul acestor torturi inițiatice, șamanul zace ca și mort vreme de șapte zile și șapte nopți. Cu această ocazie rudele (cu excepția femeilor) se apropie de el și cîntă: „Șamanul nostru învie și o să ne vindece!" Atunci cînd trupul lui este sfîșiat de strămoși și fiert în cazan, nici un străin nu-l poate atinge (*id.*, p. 101; *Schamanengeschichten*, pp. 209–210).

---

[17] KSENOFONTOV, *Leghendî*, p. 102; *Schamanengeschichten*, p. 211.

Aceleași experiențe se regăsesc și în alte părți.[18] O femeie din etnia teleuților a ajuns șamană după ce, într-o viziune, s-a văzut în prezența unor oameni necunoscuți care îi tăiau trupul în bucăți și i-l azvîrleau la fiert într-o oală.[19] Potrivit tradițiilor atestate la șamanii altaici, duhurile strămoșilor le mănîncă carnea, le beau sîngele, le sfîșie pîntecele etc.[20] Șamanul kazak-kirghiz (*baqça*) afirmă: „Am în cer cinci duhuri care mă taie cu 40 de cuțite, mă străpung cu 40 de cuie etc."[21]

Experiența extatică a sfîșierii trupului urmată de o înnoire a tuturor mădularelor este cunoscută și de eschimoși. Ei vorbesc despre un animal (urs, morsă, vacă de mare etc.) care îl rănește pe viitorul șaman, îl sfîșie sau îl devorează; mai tîrziu o carne nouă îi crește pe oase (Lehtisalo, pp. 20 și urm.). Uneori, chiar animalul care îl torturează devine spiritul ajutător al viitorului șaman (*id.*, pp. 21–22). De obicei, asemenea cazuri de vocație spontană se manifestă, dacă nu printr-o boală, cel puțin printr-un accident neobișnuit (lupta cu un animal marin, o cădere sub gheață etc.) care îl rănește serios pe viitorul șaman. Dar, în cea mai mare parte, șamanii eschimoși urmăresc ei înșiși inițierea extatică și, în cursul acestei inițieri, suferă multe încercări grele, uneori comparabile cu sfîrtecările șamanului din Siberia și Asia Centrală. În cazul de față, este vorba de o experiență mistică a morții și învierii provocată de contemplarea propriului schelet, asupra căreia vom reveni îndată. Pentru moment, să citățm cîteva experiențe inițiatice paralele cu faptele pe care le-am examinat pînă acum.

---

[18] *Cf.* H. FINDEISEN, *Schamanentum, dargestellt am Beispiel der Besessenheitspriester nordeurasiatischer Völker*, Stuttgart, 1957, pp. 36 și urm.

[19] N. P. DYRENKOWA, citată de V. I. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, Torino, 1949 (ediția rusească datează din 1946), p. 154. La populațiile bhaiga și gond, șamanul primordial le cere fiilor, fraților, precum și discipolului său să-i fiarbă trupul într-un cazan vreme de 12 ani; *cf.* R. RAHMANN, „Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", în *Anthropos*, LIV, 1959, pp. 681–760 (pp. 726–727). Vezi alte exemple în H. FINDEISEN, *Schamanentum*, pp. 52 și urm.

[20] A. V. ANOHIN, *Materialî po șamanstvu u altaițev*, p. 131; LEHTISALO, „Der Tod und die Wiedergeburt", p. 18.

[21] W. RADLOV, *Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens*, vol. IV, St. Petersburg, 1870, p. 60 și *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*, II, Leipzig, 1884, p. 65; LEHTISALO, *op. cit.*, p. 18.

INIȚIEREA VRĂJITORILOR AUSTRALIENI

Primii observatori au evidențiat de la început faptul că anumite inițieri ale vracilor-vrăjitori (*medicine-men*) australieni comportă o moarte rituală și înnoirea mădularelor candidatului, acțiune săvîrșită fie de către spirite, fie de către sufletele defuncților. Astfel, colonelul Collins (care și-a publicat observațiile în 1798) relatează că la triburile din Port Jackson puteai deveni *medicine-man* dacă dormeai pe un mormînt. „Spiritul mortului" venea la neofit, îl apuca de gîtlej, îl deschidea, îi scotea viscerele, i le înlocuia și rana se vindeca de la sine.[22]

Studii recente au confirmat și completat pe deplin aceste informații. Potrivit datelor culese de Howitt, populațiile wotjoballuk cred că o ființă supranaturală, Ngatya, îl consacră pe *medicine-man*: el îi deschide pîntecul și îi introduce în trup cristale de stîncă ce îi vor conferi vraciului putere magică.[23] Ca să creeze un *medicine-man*, cei din tribul cuahlayi procedează astfel: îl duc pe tînărul ales într-un cimitir și îl lasă acolo, legat, timp de mai multe nopți. De îndată ce neofitul rămîne singur, își fac apariția numeroase animale care vin, îl ating și încep să îl lingă. Apoi își face apariția un om cu un ciomag; el îi împlîntă ciomagul în cap și în rana astfel deschisă însămînțează o piatră magică de mărimea unui ou. La urmă, apar spiritele care murmură cîntece magice și inițiatice, instruindu-l astfel pe neofit în arta vindecării.[24]

La băștinașii din Warburton Ranges (Australia Occidentală), inițierea se petrece astfel: aspirantul intră într-o peșteră și acolo doi eroi totemici (pisica sălbatică și struțul emu) îl ucid, îi deschid trupul, îi scot organele și i le înlocuiesc cu o substanță magică. Ei scot de asemenea tibia și omoplatul, le usucă și, înainte de a le înlocui, le îmbibă cu aceleași substanțe. În timpul acestei încercări inițiatice, aspirantul este supravegheat de maestrul inițiator, care întreține focurile aprinse și îi controlează experiențele extatice.[25]

---

[22] COLLINS, citat de A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, Londra, 1904, p. 405; vezi și M. MAUSS, *L'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, 1904 (republicat în H. HUBERT și M. MAUSS, *Mélanges d'histoire des religions*, ed. a 2-a, Paris, 1929), pp. 131–187.

[23] A. W. HOWITT, „On Australian Medicine Men", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XVI, 1887, pp. 23–58 (p. 48) și *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 404.

[24] K. LANGLOH PARKER, *The Euahlayi Tribe*, Londra, 1905, pp. 25–26.

[25] A. P. ELKIN, *The Australian Aborigines*, Sydney–Londra, 1938, p. 223.

Populațiile arunta cunosc trei metode de a iniția vracii-vrăjitori: 1. prin *Iruntarinia* sau „spirite"; 2. prin *Eruncha* (adică spiritele oamenilor *Eruncha* care au trăit în timpurile mitice numite *Alchera*); 3. prin alți vraci-vrăjitori. În primul caz, candidatul se apropie de gura unei peșteri și adoarme. Atunci sosește un spirit *Iruntarinia* care „aruncă în el cu o lance nevăzută ce îi perforează ceafa, îi străpunge limba și îi iese prin gură". Limba candidatului rămîne găurită și prin orificiul astfel perforat poate trece ușor degetul mic. A doua lance nevăzută îi desprinde capul de corp și victima moare. *Iruntarinia* îl duce înăuntrul peșterii care este foarte adîncă și în care, se crede, aceste spirite trăiesc învăluite într-o lumină perpetuă, în preajma unor izvoare veșnic proaspete (este vorba de paradisul imaginat de tribul arunta). În peșteră spiritul îi îndepărtează viscerele înlocuindu-i-le cu altele noi. Candidatul revine la viață, dar, o vreme, este nebun. Spiritele *Iruntarinia* — care rămîn invizibile pentru toți oamenii, cu excepția vracilor-vrăjitori — îl duc în cele din urmă în sat. Datina îi interzice să vindece vreme de un an. Dacă între timp gaura din limba lui s-a închis, aspirantul renunță deoarece se crede că virtuțile lui magice s-au risipit. În această perioadă el învață de la ceilalți vraci-vrăjitori tainele meseriei, în special cum să folosească bucățelele de cuarț (*atnongara*)[26] pe care *Iruntarinia* i le-au introdus în corp.[27]

A doua modalitate de a califica un *medicine-man* este mult asemănătoare cu prima, cu deosebirea că spiritele *Eruncha,* în loc să ducă aspirantul într-o peșteră, îl poartă cu ele în măruntaiele pămîntului, în adînc. În sfîrșit, a treia metodă comportă un prelungit ritual în deșert unde candidatul trebuie să suporte fără crîcnire operația săvîrșită de doi bătrîni vraci-vrăjitori: aceștia îi freacă trupul cu cristale de stîncă, răzuindu-i pielea, îl împung cu aceste cristale în cap, îl străpung sub o unghie de la mîna dreaptă și îi fac o incizie în limbă. La sfîrșit, i se desenează pe frunte „mîna diavolului", *eruncha childa*, Eruncha fiind spiritul răului la populațiile arunta. Pe trup i se practică un alt desen avînd în centru o linie neagră ce-l reprezintă pe Eruncha, iar împrejurul ei alte linii simbolizînd, pare-se, cristalele

---

[26] Cu privire la aceste pietre magice, vezi mai jos, nota 29.

[27] B. SPENCER și F. GILLEN, *The Native Tribes of Central Australia*, Londra, 1899, pp. 522 și urm., și *The Arunta. A Study of a Stone Age People*, Londra, 1927, vol. II, pp. 391 și urm.

magice pe care le poartă în trup. După această inițiere, candidatul este supus unui regim special comportînd numeroase tabuuri.[28]

Ilpailurkna, un vrăjitor vestit din tribul unmatjera, le-a povestit lui Spencer și Gillen că „atunci cînd a devenit *medicine-man*, un înțelept bătrîn i-a azvîrlit cu o praștie-lance cîteva pietre *atnongara*[29]. Unele pietre l-au lovit în piept, altele i-au străpuns capul dintr-o tîmplă în alta și l-au ucis. Apoi, bătrînul i-a scos toate măruntaiele — intestinul, ficatul, inima și plămînii — și l-a lăsat o noapte întreagă să zacă în țărînă. A doua zi a venit, s-a uitat la el și, după ce i-a înfipt alte pietre *atnongara* în trup, în mîini și în picioare, l-a acoperit cu frunze; apoi a cîntat aplecat peste trupul lui pînă cînd acesta a prins viață și a început să respire. L-a înzestrat apoi cu măruntaie noi, i-a introdus și alte *atnongara* în corp, i-a frămîntat capul cu mîinile, ceea ce l-a făcut să se însufletească și să sară în picioare. Atunci, bătrînul *medicine-man* i-a dat să bea apă și să mănînce niște carne plină de pietre *atnongara*. Cînd s-a trezit, candidatul nu știa unde se află. « Cred că sînt pierdut! », și-a spus. Dar, privind împrejurul lui, l-a zărit pe bătrîn care-i spunea: « Nu, nu ești pierdut: te-am ucis cu mult timp în urmă. » Ilpailurkna uitase cu totul despre viața lui trecută. Bătrînul l-a adus în tabără, i-a arătat-o pe soția sa, *lubra*, de care candidatul uitase cu totul. Ciudata lui reîntoarcere, comportarea sa cu totul stranie i-au făcut pe membrii tribului să înțeleagă de îndată că omul devenise *medicine-man*.“[30]

La populația tribului warramunga, inițierea o fac spiritele *puntidir*, asemănătoare spiritelor *Iruntarinia* ale populației arunta. Un *medicine-man* le-a povestit lui Spencer și Gillen că a fost urmărit timp de două zile de două spirite care spuneau că sînt „tatăl și fratele“ lui. În a doua noapte, spiritele s-au apropiat iarăși de el și l-au omorît. „În timp ce zăcea mort, ele i-au scos măruntaiele din trup și i le-au înlocuit cu altele noi: la urmă, i-au vîrît în trup un mic șarpe care i-a dat puteri de vindecător“ (*The Northern Tribes*, p. 484).

O experiență asemănătoare a avut loc cu prilejul celei de-a doua inițieri a celor din tribul warramunga, care, după spusele lui Spencer

---

[28] *The Native Tribes*, pp. 526 și urm.; *The Arunta*, II, pp. 394 și urm.

[29] „Se consideră că un *medicine-man* poate scoate oricînd voiește aceste pietre *atnongara*, care sînt niște mici cristale, din corpul lui, unde se crede că sînt ele împrăștiate. Puterea unui *medicine-man* e dată, de fapt, de posedarea acestor pietre.“ (SPENCER și GILLEN, *The Northern Tribes of Central Australia*, Londra, 1904, p. 480, nota 1).

[30] SPENCER și GILLEN, *The Northern Tribes*, pp. 480–481.

și Gillen (*ibid.*, p. 485), este și mai misterioasă. Candidații trebuie să meargă sau să stea în picioare încontinuu pînă cînd se prăbușesc extenuați și fără cunoștință. „Atunci li se deschide burta și, ca de obicei, li se scot măruntaiele care se înlocuiesc cu altele noi." În cap li se introduce un șarpe, iar nasul le este străpuns cu un obiect magic (*kupitja*) care le va sluji apoi la tămăduit bolnavii. Aceste obiecte au fost făurite în timpurile mitice *Alcheringa* de niște șerpi plini de o mare putere (*id.*, p. 486).

La populațiile binbinga, vracii-vrăjitori au fost consacrați, se spune, de două spirite, Mundadji și Munkaninji (tată și fiu). Vrăjitorul Kurkutji a povestit cum, intrînd într-o bună zi într-o peșteră, l-a aflat acolo pe bătrînul Mundadji care l-a apucat de gîtlej și l-a omorît. „Mundadji i-a spintecat abdomenul, i-a scos organele interne și, înlocuindu-i-le cu propriile sale măruntaie, a pus înăuntru și un număr de pietre magice. Cînd a isprăvit toate astea, s-a apropiat spiritul mai tînăr, Munkaninji, și i-a redat viața; el l-a anunțat că era acum *medicine-man* și l-a învățat cum să extragă oasele și să-i elibereze pe oameni de un destin potrivnic. După ce l-a înălțat pe viitorul șaman pînă în înaltul cerului, l-a readus pe pămînt, în tabăra unde tribul său îl bocea crezîndu-l mort. A rămas așa multă vreme în stare de semiconștiență, apoi treptat și-a revenit în simțiri. Băștinașii au înțeles că devenise *medicine-man*. Cînd săvîrșește o operație magică, se crede că spiritul Munkaninji stă lîngă vrăjitor ca să-l supravegheze fără să fie văzut de profani. Cînd extrage un os — operație săvîrșită de obicei în taina nopții — Kurkutji suge mai întîi o anumită cantitate de sînge din pîntecele bolnavului. Apoi, el face pase de-a lungul trupului acestuia, îi aplică lovituri cu pumnul închis, îl frămîntă mărunt și îl suge în afară pînă cînd osul este scos și îndată îl aruncă, înainte ca vreunul din cei de față să poată observa ceva, către colțul în care Munkaninji stă ghemuit și cu privirile ațintite calm asupra întregii operații. În sfîrșit, Kurkutji le spune celor din asistență că trebuie să se ducă spre Munkaninji ca să-i ceară voie să arate osul; după ce dobîndește încuviințarea acestuia, se îndreaptă spre locul în care a ascuns în prealabil un alt os și îl arată asistenței" (*ibid.*, pp. 487–488).

În tribul mara, tehnica este aproape identică. Cel care dorește să devină vraci-vrăjitor aprinde un foc și arde grăsime reușind să atragă în acest fel două spirite Minungarra. Acestea se apropie și încurajează candidatul, asigurîndu-l că nu îl vor ucide pe de-a întregul. „Mai întîi, îl fac să nu simtă nimic și îi scot măruntaiele pe care i

le înlocuiesc cu acelea ale unuia din spirite. Apoi i se dă din nou viață, i se spune că el este de-acum vraci-vrăjitor, i se arată cum se pot extrage oasele, cum se pot îndepărta farmecele rele; apoi este dus în Cer. În cele din urmă, este pogorît din nou pe pămînt și lăsat în apropierea taberei unde îl găsesc prietenii care îl jeleau... Între puterile pe care le are un *medicine-man* din tribul mara, se numără și aceea de a se putea urca în timpul nopții, de-a lungul unei funii care rămîne nevăzută restului muritorilor, pînă în Cer unde poate sta de vorbă cu spiritele cerești" (*id.*, p. 488; cu privire la alte aspecte ale inițierii vindecătorilor australieni, vezi mai jos, pp. 136 și urm.).

PARALELE
AUSTRALIA–SIBERIA–AMERICA DE SUD ETC.

După cum am văzut, analogia dintre inițierile șamanilor siberieni și acelea ale vracilor-vrăjitori australieni este destul de accentuată. Și într-un caz și în celălalt, candidatul suferă, pe de o parte, din partea unor strămoși sau a unor ființe semidivine, o operație care comportă sfîșierea în bucăți a trupului și înnoirea oaselor și a organelor interne. Și într-un caz și în celălalt, această operație are loc într-un „infern" sau comportă o coborîre în infern. Cît privește pietrele de cuarț sau alte obiecte magice despre care se spune că le introduc spiritele în corpul candidatului australian[31], această practică are numai o însemnătate minoră la siberieni. Într-adevăr, așa cum am văzut, doar rareori se face aluzie la bucățile de fier sau la alte obiecte puse la topit în același cazan în care au fost aruncate oasele și carnea viitorilor șamani. O altă diferență separă Siberia de Australia: majoritatea șamanilor sînt aleși pentru șamanism de către zei și spirite, în timp ce în Australia, vocația unui *medicine-man* pare să fie atît rezultatul unei căutări voite din partea candidatului, cît și acela al unei „alegeri" spontane din partea zeilor sau a spiritelor.

Pe de altă parte, trebuie adăugat că metodele inițiatice ale vrăjitorilor australieni nu se reduc la tipurile pe care le-am citat deja (vezi,

---

[31] Despre importanța arătată de vracii-vrăjitori australieni cristalelor de stîncă, vezi mai jos pp. 139 și urm. Se crede că aceste cristale au fost azvîrlite din Cer de Ființele Supreme sau că au fost detașate din tronurile cerești de către aceste zeități. Ele au, așadar, o putere magico-religioasă de tip uranian.

mai jos, pp. 137 și urm.). Deși elementul important al unei inițieri pare să fie sfîșierea în bucăți a trupului și substituirea organelor interne, există și alte mijloace de consacrare a unui *medicine-man*; în primul rînd experiența extatică a unei suiri la Cer și a unei învățături primite din partea ființelor cerești. Uneori, inițierea comportă atît ruperea în bucăți a candidatului, cît și suirea sa la Cer (acesta este cazul, am văzut, la triburile binbinga și mara). În alte părți, inițierea se săvîrșește printr-o coborîre mistică în Iad. La șamanii din Siberia și Asia Centrală găsim toate aceste tipuri de inițiere. O atare simetrie între două grupe de tehnici mistice ale unor populații atît de îndepărtate spațial este de mare importanță pentru istoria generală a religiilor.

Oricum, această analogie între Australia și Siberia confirmă din plin autenticitatea și vechimea riturilor șamanice de inițiere. Importanța elementului peșterii în inițierea unui *medicine-man* australian sugerează, de asemeni, vechimea ritului. Rolul peșterilor în religiile paleolitice pare să fi fost destul de important.[32] Pe de altă parte, peștera și labirintul continuă să îndeplinească o funcție de prim ordin în riturile de inițiere ale altor culturi arhaice (ca, de pildă, la populațiile malekula); cele două sînt, într-adevăr, simboluri concrete ale unei *treceri* spre lumea de dincolo, ale unei coborîri în Infern. Potrivit primelor informații pe care le-a avut etnografia despre șamanii araucanilor din Chile, aceștia îndeplineau inițierea în peșteri decorate adesea cu capete de animale.[33]

La eschimoșii din Smith Sound, candidatul trebuie să se apropie, de cu noapte, de o faleză cu peșteri și să meargă drept în față prin întuneric. Dacă este sortit să devină șaman, el nimerește direct într-o peșteră, dacă nu, se va lovi de peretele stîncii. De îndată ce intră înăuntru, peștera se închide în urma lui și nu se redeschide decît după

---

[32] Vezi în fine G. R. LEVY, *The Gate of Horn. A Study of the Religious Conceptions of the Stone Age and their Influence upon European Thought*, Londra, 1948, în special pp. 46 și urm., 50 și urm., 151 și urm.; MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, Zürich și Köln, 1956, pp. 148 și urm.

[33] A. MÉTRAUX, „Le shamanisme araucan", *Revista del Instituto de Antropología de la Universidad nacional de Tucumán*, II, 10, Tucumán, 1942, pp. 309–362 (p. 313). Și în Australia există peșteri pictate, dar ele sînt folosite pentru alte rituri. În stadiul actual al cunoștințelor noastre, este dificil de precizat dacă peșterile pictate din Africa de Sud au servit cîndva unor ceremonii de inițiere șamanică; v. LEVY, *The Gate of Horn*, pp. 38–39.

un răstimp. Candidatul trebuie să profite de aceasta și să iasă repede; altfel, riscă să rămînă închis pentru totdeauna în stîncă.[34] Peșterile joacă un rol însemnat și în inițierile șamanilor nord-americani: în peșteră candidații au vise inițiatice și se întîlnesc cu spiritele lor ajutătoare.[35]

Pe de altă parte, este important să subliniem, de pe acum, paralelele ce se pot evidenția și în religiile altor locuri, în ceea ce privește inserția unor cristale de stîncă de către spirite și inițiatori în trupurile candidaților. Întîlnim această credință la populațiile semang din Malacca.[36] Dar ea caracterizează mai ales șamanismul sud-american: „Șamanul cobeno introduce în capul novicelui cristale de stîncă ce îi rod creierul și ochii ajungînd să se substituie acestor organe și să constituie « forța » lor."[37] În alte părți, aceste cristale de stîncă simbolizează spiritele ajutătoare ale șamanului (Métraux, *op. cit.*, p. 210). În general, pentru șamanii din America de Sud tropicală, puterea magică se concretizează într-o substanță nevăzută pe care maeștrii o transferă asupra novicilor, de la gură la gură (*id.*, p. 214). „Între substanța magică, masă invizibilă, dar tangibilă și săgețile, spinii, cristalele de stîncă din trupul șamanului nu există vreo deosebire esențială. Aceste obiecte materializează forța șamanului, care este, la multe triburi, concepută în forma mai vagă și oricum abstractă a unei substanțe magice" (*ibid.*, p. 215; *cf.* Webster, *Magic*, pp. 20 și urm.).

Această trăsătură arhaică ce leagă șamanismul sud-american de magia australiană este importantă. Vom vedea îndată că ea nu este singura.[38]

---

[34] A. L. KROEBER, „The Eskimo of Smith Sound", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, XII, 1899, pp. 303 și urm. (p. 307). „Motivul" porților care se deschid numai inițiaților și rămîn deschise doar un timp foarte scurt este destul de des întîlnit în legendele șamanice și nu numai în acestea; vezi mai jos, p. 442.

[35] WILLARD Z. PARK, *Shamanism in Western North America*, pp. 27 și urm.

[36] P. SCHEBESTA, *Les Pygmées*, Paris, 1940, p. 154. *Cf.* și Ivor EVANS, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semangs", în *Journal of the Royal Anthropological Institute*, DX, 1930, pp. 115–125 (p. 119): *hala*, adică *medicine-man* al tribului semang, vindecă prin intermediul cristalelor de cuarț, care pot fi dobîndite de la Cenoi. Aceștia sînt spirite celeste. Ele locuiesc uneori chiar în cristale și, în acest caz, se supun vraciului *hala*; cu ajutorul lor, *hala* vede în cristale răul de care suferă bolnavul și, totodată, mijlocul de vindecare. Remarcăm originea cerească a cristalelor (*cenoi*); ea ne arată sursa puterii de care dispune un *medicine-man*. Vezi mai jos, p. 139.

[37] A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 216.

[38] În ceea ce privește relațiile culturale dintre Australia și America de Sud, vezi W. KOPPERS, „Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen Südamerika

SFÎȘIEREA INIȚIATICĂ ÎN AMERICA DE NORD ȘI DE SUD, ÎN AFRICA ȘI ÎN INDONEZIA

Într-adevăr, atît vocația spontană, cît și căutarea inițiatică implică, în America de Sud, în Australia sau Siberia, fie o boală misterioasă, fie un ritual mai mult sau mai puțin simbolic al morții mistice, sugerată uneori printr-o rupere în bucăți a trupului și printr-o înnoire a viscerelor candidatului.

La araucani, electia se manifestă de obicei printr-o boală neașteptată: tînărul aspirant cade „ca mort" și, cînd își revine în simțiri, declară că va deveni *machi*.[39] Fiica unui trib de pescari i-a povestit lui P. Housse: „Culegeam scoici printre stînci, cînd am simțit un fel de lovitură în piept și o voce foarte clară care, dinăuntru, îmi spunea: « Fă-te *machi*! Aceasta este voința mea! » În aceeași clipă, violente dureri de măruntaie m-au făcut să-mi pierd cunoștința. În chip neîndoios, însuși stăpînul oamenilor, *Ngenechen*, cobora în mine" (Métraux, *Le shamanisme araucan*, p. 316).

În general, așa cum remarcă pe bună dreptate Métraux, moartea simbolică a șamanului este sugerată de leșinurile îndelungate și de somnul letargic al candidatului.[40] Aspirantul yamana din Țara de Foc își răzuiește fața pînă cînd apare un al doilea și uneori un al treilea rînd de piele, „pielea cea nouă", văzută numai de cei inițiați.[41]

---

und Südost-Australien", *Proceedings XXIII Inter. Congress of Americanists*, New York, 1928, *ibid.*, New York, 1930, pp. 678–686. *Cf.* și P. RIVET, „Les Mélano-Polynésiens et les Australiens en Amérique", *Anthropos*, XX, 1925, pp. 51–54, apropieri lingvistice între patagonezi și australieni (p. 52). *Cf.* și, mai jos, pp. 137 și urm.

[39] A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, p. 315.

[40] A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 339.

[41] M. GUSINDE, „Une école d'hommes-médecine chez les Yamanas de la Terre de Feu", *Revue Ciba*, nr. 60, aug. 1947, pp. 2 159–2 162: „Pielea cea veche trebuie să dispară și să facă loc unei pelicule delicate și translucide. Dacă după primele săptămîni de răzuire și de vopsire ea începe să se vadă — cel puțin în mintea și vedeniile unor *yakamush* (= *medicine-man*) experimentați — bătrînii inițiați încep să nu mai aibă nici o îndoială cu privire la capacitățile candidatului. Din această clipă el trebuie să-și dubleze eforturile și să-și frece în continuare delicat obrajii pînă cînd apare o a treia piele mai fină și mai gingașă; ea este atît de sensibilă încît cea mai mică atingere provoacă mari dureri. Cînd a atins, în cele din urmă, acest stadiu, instruirea obișnuită a candidatului, aceea pe care poate s-o ofere un *yakamush* Loima, se consideră terminată."

La triburile bakairi, tupi-imba și la caraib „moartea" provocată prin suc de tutun și „învierea" candidatului sînt riguros atestate.[42] În cursul festivității de consacrare a șamanului araucan maeștrii inițiatori și neofiții merg cu picioarele goale pe cărbuni aprinși fără să se ardă și fără ca hainele lor să ia foc. Erau de asemenea văzuți smulgîndu-și nasurile sau scoțîndu-și ochii. „Maestrul inițiator dădea impresia profanilor că își smulge limba și își scoate ochii schimbîndu-și-le cu cele ale candidatului. De asemenea, candidatului i se înfigea în abdomen o nuia care îi ieșea prin șira spinării fără să-l doară și fără să-i curgă sînge. (Rosales, *Historia general del Regno de Chile*, vol. I, p. 168). Șamanii toba sînt străpunși în dreptul pieptului cu o nuia care intră în ei cu iuțeala glonțului."[43]

Trăsături asemănătoare sînt atestate în șamanismul nord-american. Inițiatorii maidu își pun candidații într-o groapă plină de „leac" și îi „omoară" cu un „leac-otravă"; ca urmare a acestei inițieri, neofiții sînt în stare să țină cu palma goală pietre înroșite în foc, fără să pățească nimic.[44] Inițierea în societatea șamanică „Ghost ceremony" a tribului pomo comportă tortura, moartea și învierea neofiților; aceștia zac la pămînt ca niște morți și sînt acoperiți cu paie. Același ritual îl întîlnim la triburile de coastă yuki, kuchnom și miwok.[45] Ansamblul ceremoniilor inițiatice ale șamanilor pomo poartă nume semnificative de „tăiere".[46] La tribul River Patwin, aspirantului la primire într-o societate kuksu i se străpunge, se spune, trupul în dreptul buricului cu o săgeată și o suliță de către zeul Kuksu în persoană; el moare și este înviat de un șaman.[47] Șamanii tribului luiseño se „ucid" unul pe altul cu săgețile. La populațiile tlingit, prima criză a unui șaman-candidat se manifestă printr-o transă care îl doboară. Neofitul menomini este „lapidat" cu obiecte vrăjite de

---

[42] Ida LUBLINSKI, „Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 52–53, 1920–1921, pp. 234–263 (pp. 248 și urm.).

[43] A. MÉTRAUX, *Le shamanisme araucan*, pp. 313–314. În cursul inițierii șamanului warau, „moartea" lui era anunțată prin strigăte puternice; MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 330.

[44] E. W. GIFFORD, „Southern Maidu Religious Ceremonies", *American Anthropologist*, vol. 29, nr. 3, 1927, pp. 214–257 (p. 244).

[45] E. M. LOEB, „Tribal Initiations and Secret Societies", *Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XXV, 3, pp. 249–288, Berkeley, 1929 (p. 267).

[46] *Ibid.*, p. 268.

[47] *Ibid.*, p. 269.

către maestrul care îl inițiază; după aceea, el este reînviat.[48] Este inutil să mai spunem că mai peste tot în America de Nord riturile de inițiere ale societăților secrete (șamanice sau nu) comportă un ritual al morții și învierii candidatului (Loeb, *op. cit.*, pp. 266 și urm.).

Același simbolism al morții și învierii mistice, fie sub forma bolii misterioase, fie sub aceea a ceremoniilor de inițiere șamanică, se regăsește și în alte regiuni de pe glob. La sudanezii din Nubia, prima consacrare inițiatică se numește „capul"; se spune că novicelui i se „deschide capul pentru ca să poată intra spiritul"[49]. Dar se cunosc și inițieri pe calea viselor șamanice sau a unor accidente neobișnuite. De pildă, un șaman a avut, spre vîrsta de 30 de ani, o serie de vise semnificative: el a visat un cal roșu cu pîntecele alb, un leopard care i-a pus laba pe umăr, un șarpe care l-a mușcat — or, toate aceste animale joacă un rol important în visele șamanice. La puțin timp după aceasta, el a început să tremure, și-a pierdut cunoștința și a început să profetizeze. Era primul semn al „alegerii" sale, dar candidatul a trebuit să mai aștepte încă 12 ani pînă cînd a fost consacrat *Kujur*. Un alt șaman nu a avut vise dar, într-o noapte, coliba lui a fost lovită de trăsnet și a zăcut „ca și mort vreme de două zile" (Nadel, *op. cit.*, pp. 28–29).

Un vrăjitor amazulu le povestește prietenilor săi că a visat un rîu care l-a luat la vale. Trupul îi era slăbit și spiritul bîntuit de vise. La trezire le spune prietenilor: „Trupul mi-e zdrobit azi. Am visat că mai mulți oameni erau pe punctul să mă omoare. Am scăpat, nici eu nu știu cum. Cînd m-am trezit, o parte a trupului meu simțea diferit de cealaltă. Trupul meu nu mai era peste tot la fel."[50]

Vis, boală sau ceremonie de inițiere, elementul central rămîne mereu același: moartea și învierea simbolică a neofitului, comportînd o rupere în bucăți a trupului sub diverse forme (sfîșiere, tăiere, despicare a pîntecelui etc.). Exemplele ce urmează pun și mai bine în evidență uciderea candidatului de către maeștrii săi inițiatori.

---

[48] Constance Goddard DU BOIS, „The Religion of the Luiseño Indians", *Univ. of California Publ. in American Archaeology and Ethnology*, VIII, 1908, p. 81; SWANTON, „The Tlingit Indians", *Annual Report, Bureau of American Ethnology*, vol. 26, 1908, p. 466; LOEB, *op. cit.*, pp. 270–278. *Cf.* și mai jos, pp. 294 și urm.

[49] S. F. NADEL, *A Study of Shamanism in the Nuba Mountains*, p. 28.

[50] Canon CALLAWAY, *The Religious System of the Amazulu*, Natal, 1870, pp. 259 și urm., citat de P. RADIN, *La religion primitive* (tr. fr., 1941), p. 104.

Iată prima fază a inițierii unui *medicine-man* la malekula[51]: „Un Bwili din Lol-narong a primit vizita fiului surorii sale care i-a spus: « Vreau să îmi dai ceva. » Bwili i-a spus: « Ai îndeplinit toate cerințele? » « Da, le-am îndeplinit. » I-a mai spus: « Te-ai culcat cu vreo femeie? » Nepotul i-a răspuns: « Nu. » Bwili i-a zis: « E bine. » Atunci i-a spus nepotului: « Vino aici. Culcă-te pe frunza aceasta. » Tînărul s-a culcat pe frunză. Bwili și-a făcut un cuțit din bambus. A tăiat brațul tînărului și l-a pus pe două frunze. A început să rîdă de nepotul lui și acela a răspuns și el cu un hohot de rîs. I-a tăiat al doilea braț și l-a așezat pe frunze lîngă primul. Apoi s-a întors și au început amîndoi să rîdă. A tăiat din încheietura coapsei un picior al nepotului și l-a așezat lîngă cele două brațe. Apoi s-a întors și au rîs iarăși amîndoi. A tăiat după aceea celălalt picior și l-a așezat lîngă primul. S-a întors și a rîs. Iar nepotul continua să rîdă. În sfîrșit, i-a tăiat capul și l-a așezat în fața lui. A rîs și capul rîdea și el. Apoi a pus capul la loc. A luat brațele și picioarele tăiate și le-a pus la loc.“ Urmarea acestei ceremonii inițiatice cuprinde transformarea vrăjitorească a maestrului și ucenicului său în găini, simbol bine cunoscut al „puterii de a zbura“ a șamanilor și vrăjitorilor în general, asupra căruia vom reveni.

După o tradiție a papuașilor kiwai, într-o noapte, un om a fost ucis de un *óboro* (spiritul unui mort); acesta i-a scos din trup toate oasele și i le-a înlocuit cu oase de *óboro*. Cînd spiritul l-a reînviat, omul era asemeni spiritelor, adică devenise șaman. *Óboro* i-a dat un os cu care putea chema spiritele.[52]

La etnia dayak din Borneo, inițierea unui *manang* (adică, șaman) cuprinde trei ceremonii diferite, corespunzînd celor trei trepte ale șamanismului dayak. Prima treaptă, *besudi* (cuvînt care înseamnă, se pare, „a pipăi, a atinge“), este elementară și se dobîndește în schimbul unei infime sume de bani. Candidatul zace, ca și cum ar fi bolnav, pe verandă și ceilalți *manang* îi fac pase o noapte întreagă. Se presupune că pe această cale i se transmite viitorului șaman modul în care va putea descoperi bolile și modul de a le vindeca prin palparea pacientului. (Nu este exclus ca, profitînd de această ocazie, bătrînii maeștri să introducă „puterea“ magică în trupul candidatului sub formă de pietricele sau de alte obiecte.)

---

[51] J. W. LAYARD, *Malekula: Flying Tricksters, Ghosts and Epileptics*, p. 507. Am utilizat traducerea lui MÉTRAUX (P. RADIN, *La religion primitive*, pp. 99 și urm.).

[52] G. LANDTMAN, *The Kiwai Papuans of British New Guinea*, Londra, 1927, p. 325.

A doua ceremonie, *bekliti* („deschidere"), este mai complicată și îmbracă un caracter net șamanic. După o noapte de incantații, bătrînii *manang* îl duc pe candidat într-o odaie izolată de celelalte prin draperii. „Acolo, după spusele lor, ei îi taie capul și îi scot creierul; după ce l-au spălat bine i-l pun la loc candidatului, operația avînd rolul de a-i conferi acestuia o înțelegere clară ca să poată pătrunde misterele bolilor și ale spiritelor rele; ei îi picură aur în ochi pentru ca să poată zări sufletele rătăcite și hoinare; îi aplică gheare în vîrful degetelor ca să poată apuca și ține strîns aceste suflete; în sfîrșit, îi străpung inima cu o săgeată ca să-l facă milostiv și plin de iubire pentru cei bolnavi și suferinzi."[53] Bineînțeles, ceremonia este simbolică; i se așază novicelui o nucă de cocos pe creștet, apoi se sparge etc. Există și o a treia ceremonie care desăvîrșește inițierea șamanică și care cuprinde o călătorie extatică în Cer cu ajutorul unei scări ritualice. Asupra acestei ultime ceremonii vom reveni într-un capitol ulterior (pp. 129 și urm.).

După cum vedem, ne aflăm în prezența unei ceremonii simbolizînd moartea și învierea candidatului. Înlocuirea viscerelor se face la modul ritualic de o manieră care nu implică în mod necesar experiența extatică a visului, a bolii sau a nebuniei temporare pe care le întîlnim la șamanii australieni sau siberieni. Justificarea care se dă înlocuirii organelor (pentru a i se conferi candidatului o vedere superioară, pentru a-i oferi o inimă milostivă etc.) trădează — dacă așa stau lucrurile – uitarea sensului originar al ritualului.

INIȚIERI ALE ȘAMANILOR ESCHIMOȘI

La eschimoșii ammasilik nu discipolul se prezintă în fața bătrînului *angakok* (plural *angakut*) ca să fie inițiat, ci șamanul își alege

---

[53] H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, Londra, 1896, I, pp. 280–281, citînd observațiile publicate de arhidiaconul J. Perham, în *Journal of the Straits Branch of Asiatic Society*, 19, 1887. *Cf.* și L. NYUAK, „Religious Rites and Customs of the Iban or Dyaks of Sarawak", în *Anthropos*, I, 1906, pp. 11–23, 165–184, 403–425 (pp. 173 și urm.); E. H. GOMES, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo*, Philadelphia, 1911, pp. 178 și urm.; și mitul sfîșierii în bucăți a șamanului primordial la populația modora gond, în V. ELWIN, *Myths of Middle India*, Londra, 1949, p. 450.

[54] W. THALBITZER, „The Heathen Priests of East Greenland *(angakut)*", *XVI. Internationaler Amerikanisten-Kongress*, 1908, Viena–Leipzig, 1910, II, pp. 447–464 (pp. 452 și urm.).

discipolul încă de cînd acesta este mic copil.[54] Acesta îi alege dintre băieții de la 6 la 8 ani pe aceia pe care îi socotește mai apți de inițiere „pentru ca știința celor mai mari puteri magice să poată fi păstrată pentru generațiile viitoare" (Thalbitzer, „The Heathen Priests", p. 454). „Numai anumiți subiecți, special dotați, visători, vizionari cu predispoziție isterică pot fi aleși. Cînd un bătrîn *angakok* găsește un ucenic, inițierea sa are loc în mare secret, departe de colibă, în munți."[55] *Angakok* îi spune cum să se izoleze în singurătate, lîngă un mormînt străvechi, în preajma unui lac și acolo să frece o piatră de alta în așteptarea a ceea ce are să se întîmple. „Atunci va ieși un urs din lac sau din ghețarul din mijloc, îți va mînca toată carnea trupului, tu vei ajunge schelet și vei muri. Dar îți vei recupera carnea, te vei trezi la viață iar hainele vor zbura spre tine."[56] La eschimoșii din Labrador, însuși Marele Spirit, Torngársoak, care apare ca un urs alb, enorm, va veni și-l va devora pe candidat (Weyer, *op. cit.*, p. 429). În vestul Groenlandei, cînd apare spiritul, candidatul zace „mort" timp de trei zile (*ibid.*).

Este vorba, bineînțeles, de o experiență extatică a morții și a învierii rituale, în timpul căreia băiatul își pierde cunoștința pentru o vreme. Cît despre reducerea la schelet a discipolului și reacoperirea acestuia cu o carne nouă, este vorba de o trăsătură specifică a inițierii eschimoșilor la care vom reveni imediat, cînd ne vom ocupa de o altă tehnică mistică. Neofitul freacă pietrele o vară întreagă, și chiar mai multe veri la rînd, pînă cînd își cîștigă spiritele ajutătoare (Thalbitzer, „The Heathen Priests", p. 454; Weyer, *op. cit.*, p. 429); dar în fiecare anotimp el își caută un nou maestru pentru a-și putea lărgi experiențele (căci fiecare *angakok* este specializat într-o anumită tehnică) și a-și alcătui o ceată de spirite ajutătoare (Thalbitzer, „Les Magiciens", p. 78). În timp ce freacă pietrele, el este supus la diverse tabuuri.[57] Un *angakok* instruiește cîte 5–6 ucenici deodată (Thalbitzer,

---

[55] W. THALBITZER, „Les Magiciens esquimaux, leurs conceptions du monde, de l'âme et de la vie", *Journal de la Société des Américanistes*, XXII, Paris, 1930, pp. 73–106 (p. 77). *Cf.* și E. M. WEYER Jr., *The Eskimos: Their Environment and Folkways*, New Haven, 1932, p. 428.

[56] W. THALBITZER, „Les Magiciens esquimaux", p. 78; *id.*, „The Heathen Priests", p. 454.

[57] THALBITZER, „The Heathen Priests", p. 454. Pretutindeni în lume inițierea presupune, indiferent de tipul ei, un anumit număr de tabuuri. Ar fi anost să studiem morfologia stufoasă a acestor interziceri care sînt, în general, fără interes direct pentru cercetarea de față. Vezi H. WEBSTER, *Taboo. A Sociological Study*, Stanford, 1942, în special pp. 273–274.

„Les Magiciens", p. 79) și este plătit pentru învățătura pe care le-o dă (*id.*, „The Heathen Priests", p. 454; Weyer, pp. 433–434).[58]

La eschimoșii iglulik, lucrurile par deosebite. Cînd un tînăr sau o tînără doresc să ajungă șamani, ei se prezintă cu un dar la maestrul pe care și l-au ales și îi declară: „Am venit la tine pentru că doresc să văd." În aceeași seară, șamanul își întreabă spiritele „pentru ca să îndepărteze orice piedică". Aspirantul, precum și familia lui își mărturisesc păcatele (încălcările tabuurilor etc.) și făcînd acest lucru se purifică în fața spiritelor. Perioada de instruire nu este îndelungată, mai ales cînd este vorba de candidați de sex masculin. Ea poate chiar să nici nu depășească un răstimp de cinci zile. Dar este de la sine înțeles că aspirantul își va continua pregătirea în singurătate. Instruirea are loc dimineața, la prînz și seara, precum și în timpul nopții. În această perioadă, candidatul mănîncă foarte puțin iar familia lui nu ia parte la vînătoare.[59]

Inițierea propriu-zisă începe cu o operație asupra căreia nu dispunem de prea multe informații. Din ochii, creierul și măruntaiele discipolului, bătrînul *angakok* scoate „sufletul", pentru ca spiritele să știe ce este mai bun în viitorul șaman (Rasmussen, *op. cit.*, p. 112). Ca urmare a acestei „scoateri" a sufletului, candidatul va putea să-și scoată el însuși sufletul din trup și să întreprindă lungi călătorii mistice în spațiu și în adîncurile mării (*ibid.*, p. 113). Este posibil ca această operație misterioasă să se asemene întrucîtva cu tehnicile șamanilor australieni pe care le-am studiat mai sus. În orice caz, „scoaterea sufletului" din măruntaie camuflează cu greu o „înnoire" a viscerelor.

---

[58] Cu privire la instruirea aspiranților, vezi și STEFANSSON, „The Mackenzie Eskimo", în *Anthropological papers of the American Museum of Natural History*, XIV, partea I, 1914, pp. 367 și urm.; F. BOAS, „The Central Eskimo", *Sixth annual report of the Bureau of American Ethnology*, 1884–1885, Washington, 1888, pp. 399–675 (pp. 591 și urm.); J. W. BILBY, *Amomg Unknown Eskimos*, Londra, 1923, pp. 196 și urm. (Insulele Baffin). Knud RASMUSSEN, *Across Arctic America*, New York și Londra, 1927, pp. 82 și urm., relatează istoria șamanului Ingjugarjuk care, în cursul izolării sale inițiatice, se simțea „oarecum mort". Apoi, a inițiat-o chiar el pe cumnata lui trăgînd în ea cu o pușcă în care pusese pietre în loc de gloanțe. Un al treilea caz de inițiere vorbește despre cinci zile petrecute în apă înghețată, fără ca hainele candidatului să se ude.

[59] Knud RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos (Report on the Fifth Thule Expedition)*, 1921–1924, vol. VII, nr. 1, Copenhaga, 1929, pp. 111 și urm.

După aceea, bătrînul șaman îi face rost discipolului de *angákoq*, care se mai cheamă și *qaumaneq*, adică „fulgerul" sau „iluminarea" ucenicului, căci *angákoq* constă dintr-o „lumină misterioasă pe care șamanul o percepe dintr-o dată în trupul său, în cap, înăuntrul creierului, un far tainic, un foc inexplicabil, care îl face să vadă în întuneric, atît la propriu, cît și la figurat, căci, din acest moment, el este în stare, chiar și cu ochii închiși, să vadă prin beznă și să zărească lucrurile și întîmplările viitoare imperceptibile pentru ceilalți oameni; în acest fel el poate să cunoască atît viitorul, cît și tainele altora" (Rasmussen, *op. cit.*, p. 112).

Candidatul dobîndește această lumină mistică după ce a invocat, timp de multe ore, spiritele, stînd pe o bancă în coliba sa. Cînd are pentru prima oară experiența aceasta, este „ca și cum casa în care stă s-ar înălța dintr-o dată în aer; el vede pînă foarte departe în fața sa, peste munți, ca și cum pămîntul întreg ar fi o cîmpie întinsă iar ochii lui i-ar vedea granițele. Nimic nu-i rămîne ascuns. Și nu numai că este în stare să vadă pînă foarte departe, ci poate descoperi și sufletele furate, fie că sînt ascunse și păzite în ciudate locuri îndepărtate, fie că au fost răpite în cer, sau jos, în tărîmul morților" (*ibid.*, p. 113).

Vom întîlni și aici experiența urcușului și a înălțării, chiar și pe aceea a levitației, specifice șamanismului siberian, dar care se întîlnește și în alte regiuni putînd fi socotită o trăsătură caracteristică a șamanismului în general. Vom avea ocazia să revenim de mai multe ori asupra acestor tehnici ale ascensiunii și asupra semnificației lor religioase. Pentru moment, să observăm că experiența luminii interioare care hotărăște cariera șamanului iglulik este specifică multor mistici superioare. Ca să ne limităm la cîteva exemple, să amintim că „lumina lăuntrică" (*antar jyotih*) definește, în *Upanișade*, însăși esența lui *ātman*.[60] În tehnicile yoga, în special acelea ale școlilor budiste, lumina diferit colorată indică reușita anumitor meditații.[61] Tot așa, *Cartea tibetană a morților* acordă o mare importanță luminii în care, se pare, se scaldă sufletul muribundului în cursul agoniei și imediat după moarte: de fermitatea cu care aleg lumina orbitoare

---

[60] *Cf.* M. ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, Paris, 1962, pp. 27 și urm. (trad. rom. de Alexandra Cuniță, *Mefistofel și androginul*, ed. Humanitas, București, 1995, pp. 18 și urm.).

[61] Vezi M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris, 1954, pp. 198 și urm. (trad. rom. de Walter Fotescu, *Yoga. Nemurire și libertate*, ed. Humanitas, București, 1993 și 1997, pp. 171 și urm.).

depinde soarta de după moarte a morților (eliberarea sau reîncarnarea).[62] În sfîrșit, să nu uităm rolul enorm pe care îl are lumina interioară în mistica și teologia creștină.[63] Toate acestea ar trebui să ne determine să apreciem cu mai multă înțelegere experiențele șamanilor eschimoși; există destule motive să credem că atare experiențe mistice au caracterizat cumva omenirea arhaică din cele mai îndepărtate epoci.

CONTEMPLAREA PROPRIULUI SCHELET

Qaumaneq este o facultate mistică pe care maestrul o dobîndește în beneficiul discipolului de la Spiritul Lunii. Ea poate fi dobîndită și direct de către discipol cu ajutorul spiritelor morților, al Mamei caribu, sau al ursilor (Rasmussen, *op. cit.*, p. 113). Este vorba însă întotdeauna de o experiență personală; aceste ființe mistice sînt doar sursele de la care, dacă s-a pregătit cum se cuvine, aspirantul este îndreptățit să aștepte revelația necesară.

Înainte chiar de a încerca să-și cîștige de partea lui unul sau mai multe spirite ajutătoare, care sînt un fel de noi „organe mistice" ale oricărui șaman, neofitul eschimos trebuie să treacă cu bine o mare probă inițiatică. Această experiență cere un îndelungat efort de asceză fizică și de contemplație avînd ca scop dobîndirea *facultății de a se vedea pe sine ca schelet*. Cu privire la acest exercițiu spiritual, șamanii anchetați de Rasmussen au dat informații destul de vagi, pe care ilustrul explorator le rezumă astfel: „Deși nici un șaman nu reușește să explice cum și de ce, ei pot totuși, prin puterea supranaturală pe care o primesc, să-și golească trupul și de carne și de sînge, încît să le rămînă doar oasele. Ei trebuie atunci să numească toate părțile trupului lor și să menționeze fiecare os pe nume; pentru asta, nu trebuie să folosească limbajul obișnuit, ci doar limbajul special și sacru al șamanilor, deprins de la maestru. Privindu-se astfel, goi și cu desăvîrșire eliberați de carnea și de sîngele lor, materii perisabile și trecătoare, ei se consacră, folosind tot limbajul sacru al șamanilor, marii lor vocații, prin acea parte a trupului lor destinată

---

[62] W. Y. EVANS-WENTZ (ed.), *The Tibetan Book of the Dead*, Londra, ed. a treia, 1957, pp. 102 și urm.

[63] *Cf.* M. ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 73 și urm. (trad. rom., pp. 53 și urm.)

să reziste cît mai mult acțiunii soarelui, vîntului și timpului după moarte“ (Rasmussen, *op. cit.*, p. 114).

Acest important exercițiu meditativ, care echivalează totodată cu o inițiere (căci dobîndirea spiritelor ajutătoare este riguros legată de reușită), reamintește surprinzător visele șamanilor siberieni, cu singura diferență că reducerea la starea de schelet este în cazul siberienilor operată de șamanii-strămoși sau de alte ființe mitice, în timp ce la eschimoși este vorba de o operație mentală dobîndită prin asceză și efort personal de concentrare. În ambele situații, elementele esențiale ale acestei viziuni mistice sînt descărnarea, numărarea și numirea fiecărui os în parte. Șamanul eschimos dobîndește această viziune în urma unui lung și greu antrenament. Șamanii siberieni sînt, în majoritatea cazurilor, „aleși“ și asistă pasiv la propria lor rupere în bucăți de către ființele mitice. Dar în toate aceste cazuri, reducerea la schelet marchează o depășire a condiției umane profane și, plecînd de aici, o eliberare a acesteia.

Rămîne să mai adăugăm că această depășire nu are întotdeauna aceleași consecințe mistice. După cum vom avea ocazia să vedem studiind simbolismul costumului șamanic (vezi pp. 146 și urm.), în orizontul spiritual al vînătorilor și păstorilor, osul reprezintă însăși sursa vieții, atît a vieții omenești, cît și a Marii Vieți Animale, în general. A fi redus la starea de schelet echivalează cu o reintegrare în matricea acestei Mari Vieți, cu o înnoire totală, cu o renaștere mistică. Dimpotrivă, în anumite tipuri de meditație din Asia Centrală, de origine sau cel puțin de structură budistă și tantrică, reducerea la starea de schelet are o valoare mai degrabă ascetică și metafizică: ea înseamnă a anticipa lucrarea timpului, a reduce, cu ajutorul gîndirii, Viața la ceea ce este ea în fapt: o iluzie trecătoare în perpetuă schimbare (vezi mai jos pp. 397 și urm.).

Să remarcăm că atare contemplări sînt vii încă și în cadrul misticii creștine, ceea ce arată, încă o dată, că situațiile-limită imaginate de primele treziri la conștiință ale omului arhaic au rămas neschimbate. Există, fără îndoială, o deosebire de conținut între aceste experiențe religioase, așa cum vom vedea în cazul reducerii la starea de schelet la călugării budiști din Asia Centrală. Dar, sub un anume aspect, toate aceste experiențe contemplative se echivalează: pretutindeni ne găsim în fața voinței de a depăși condiția profană, individuală și de a atinge o perspectivă trans-temporală; fie că este vorba de o re-imersie în viața originară cu scopul de a dobîndi o înnoire

spirituală a întregii ființe sau (ca în mistica budistă și în șamanismul eschimos) de o eliberare de iluzia carnală, rezultatul este același: a regăsi întrucîtva însăși sursa vieții spirituale care este „adevăr" și „viață", deopotrivă.

INIȚIERI TRIBALE ȘI SOCIETĂȚI SECRETE

Am pus în evidență, în mai multe rînduri, esența *inițiatică* a „morții" candidatului urmată de „învierea" sa, orice formă ar lua acestea: vis extatic, boală, întîmplări neobișnuite sau ritual pur și simplu. Într-adevăr, ceremoniile pe care le implică trecerea de la o clasă de vîrstă la alta sau intrarea într-o „societate secretă" oarecare presupun întotdeauna o serie de rituri care se pot rezuma într-o formulă comodă: moarte și înviere a candidatului. Să le amintim pe cele mai obișnuite[64]:

a) Perioadă de recluziune în pădure sau în hățiș (imagine a lumii de dincolo) și existență larvară, aidoma morților: interdicții impuse candidaților, derivînd din faptul că ei sînt asimilați cu defuncții (un mort nu poate mînca anumite mîncăruri sau nu se poate sluji de degete etc.).

b) Fața și corpul mînjite cu cenușă sau cu substanțe calcaroase ca să se obțină efectul de paliditate al spectrelor; măști funerare.

c) Îngropare simbolică a aspirantului în templu sau în casa idolilor.

d) Coborîre simbolică în Infern.

e) Somn hipnotic; băutură care îl lasă pe candidat fără cunoștință.

f) Încercări și probe dificile: aspirantul este bătut cu ciomagul, pus să calce cu talpa goală pe jar, este atîrnat în aer, i se amputează degetele și este supus și altor cruzimi.

---

[64] *Cf.* H. SCHURTZ, *Altersklassen und Männerbunde*, Berlin, 1902; H. WEBSTER, *Primitive Secret Societies: a Study in Early Politics and Religion*, New York, 1908, ed. a 2-a, 1932; A. van GENNEP, *Les rites de passage*, Paris, 1909; E. M. LOEB, „Tribal Initiations and Secret Societies", *Univ. of California Publ. in American Archaeology and Ethnology*, vol. 25, 3, pp. 249–288, Berkeley, 1929; M. ELIADE, *Naissances Mystiques*, Paris, 1959 (trad. rom. de Mihaela Grigore Paraschivescu, *Nașteri mistice*, ed. Humanitas, București, 1996). Vom reveni asupra problemei într-o carte în pregătire, *Death and Initiation.*

Scopul acestor ritualuri și probe inițiatice este să-l facă pe aspirant să uite viața de dinainte. De aceea, în multe locuri, candidatul reîntors în cătun după inițiere simulează pierderea memoriei; trebuie să fie din nou învățat să meargă, să mănînce, să se îmbrace. Neofiții învață îndeobște un nou limbaj și capătă un nume nou. Restul comunității îi consideră pe candidați, în tot timpul ședерii lor în hățiș, morți, îngropați sau înghițiți de un monstru sau de un zeu, iar la întoarcerea lor în sat îi privește ca pe niște strigoi.

Din punct de vedere morfologic, probele inițiatice ale viitorului șaman sînt solidare cu marea categorie a riturilor de trecere și a ceremoniilor de intrare în societățile secrete. Cîteodată este greu de deosebit între riturile de inițiere tribală și cele de intrare într-o societate secretă (cum este cazul în Noua Guinee; *cf.* Loeb, „Tribal initiations", p. 254) sau între riturile de admitere într-o societate secretă și cele de inițiere șamanică (în special cele din America de Nord; *cf.* Loeb, pp. 269 și urm.). Este vorba, de altfel, în toate aceste cazuri de o „încercare" din partea candidatului de a dobîndi puteri.

În Siberia și în Asia Centrală nu există rituri inițiatice de trecere de la o clasă la alta. Dar ar fi greșit să se acorde acestui fapt o importanță deosebită pentru a trage de aici concluzii privind eventuala origine a riturilor siberiene de inițiere șamanică, deoarece cele două mari categorii de ritualuri (inițiere tribală — inițiere șamanică) coexistă și în alte părți: de exemplu în Australia, în Oceania, în cele două Americi. În Australia, lucrurile par să fie chiar destul de limpezi: deși se socotește că toți oamenii trebuie să fie inițiați ca să dobîndească statutul de membru al tribului, are loc o nouă inițiere în cazul celor meniți să devină *medicine-man*. Această inițiere îi conferă candidatului puteri diferite de cele ce-i fuseseră atribuite de inițierea în cadrul tribului. Ea este o specializare de vîrf în manipularea sacrului. Marea deosebire pe care o putem remarca între aceste două tipuri de inițiere constă în importanța capitală acordată experienței interioare, extatice în cazul celor care aspiră la profesia de *medicine-man*. Nu viitorii vraci își decid prin propria lor voință statutul: vocația este condiția *sine qua non* a acestui statut, și această vocație se manifestă îndeosebi printr-o capacitate deosebită de a avea experiențe extatice. Vom avea prilejul să revenim asupra acestui aspect, pe care îl socotim caracteristic, al șamanismului și care, în cele din urmă, deosebește tipul de inițiere tribală și de intrare într-o societate secretă de o inție re șamanică propriu-zisă.

Să mai remarcăm că mitul regenerării prin sfîșiere în bucăți sau ardere pe foc a continuat să obsedeze omenirea chiar și în afara orizontului spiritual al șamanismului. Medeea a izbutit să le facă pe fetele lui Pelias să-și omoare tatăl convingîndu-le că acesta va învia și va fi reîntinerit, așa cum a făcut ea însăși cu un berbec (Appollodor, *Bibliotheke*, I, IX, 2 7). Iar cînd Tantal îl ucide pe fiul său, Pelops, și îl dă de mîncare zeilor, aceștia îl învie fierbîndu-l într-un cazan (Pindar, *Olymp*, I, 26, (40) și urm.); nu mai lipsește decît umărul pe care, din greșeală, l-a mîncat zeița Demeter (asupra acestui motiv, vezi mai jos, pp. 159 și urm.). Mitul întineririi prin tăiere în bucăți și fierbere s-a transmis, de asemeni, în folclorul din Siberia, Asia Centrală și Europa, rolul fierarului fiind jucat fie de Isus Cristos, fie de sfinți.[65]

---

[65] Vezi Oskar DÄRNHARDT, *Natursagen*, Leipzig, 1909–1912, vol. II, p. 154; J. BOLTE și POLIVKA, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1913–1930, vol. III, p. 198, n. 3; Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. II, Helsinki, 1933, p. 294; C. M. EDSMAN, *Ignis divinus: le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité: contes, légendes, mythes et rites*, Lund, 1949, pp. 30 și urm., 151 și urm. EDSMAN utilizează de asemenea substanțialul articol al lui C. MARSTRANDER, „Deux contes irlandais", *Miscellany presented to Kuno Meyer*, Halle, 1912, pp. 371–486, pe care BOLTE și POLIVKA, precum și S. THOMPSON nu-l cunoșteau.

CAPITOLUL III

Dobîndirea puterilor șamanice

Am văzut că una din formele cele mai obișnuite de alegere a viitorului șaman este întîlnirea acestuia cu o ființă divină sau semidivină care îi apare în vis, în timpul unei boli ori într-o altă împrejurare, îi dezvăluie că a fost „ales" și îl îndeamnă ca de aici înainte să urmeze o altă rînduială de viață. Cel mai adesea, sufletele strămoșilor șamani sînt acelea care îi aduc candidatului la cunoștință acest lucru. S-a putut chiar presupune că alegerea șamanică este legată de cultul strămoșilor. Dar, așa după cum a observat pe bună dreptate L. Sternberg („Divine Election", pp. 474 și urm.), strămoșii înșiși au trebuit să fie „aleși" cîndva, la începutul vremurilor, de către un zeu. Potrivit tradiției buriate (Sternberg, p. 475), în vremea veche, șamanii și-au luat dreptul divin șamanic (*utcha*) direct de la spiritele cerești; numai azi ei își primesc tradiția de la strămoși. Această credință se încadrează în concepția generală privind decăderea șamanilor, concepție atestată atît în regiunile arctice, cît și în Asia Centrală; potrivit acesteia, la început „primii șamani" zburau cu adevărat pînă la nori pe caii lor și săvîrșeau minuni pe care urmașii lor sînt astăzi incapabili să le mai repete.[1]

MITURI SIBERIENE PRIVIND ORIGINEA ȘAMANILOR

Unele legende explică decăderea de azi a șamanilor prin trufia „primului șaman", care s-ar fi luat la întrecere cu Dumnezeu. Versiunile buriate povestesc că, deoarece primul șaman, Kara-Gyrgän,

---

[1] *Cf.*, între alții, RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 131; Mehmed Fuad KÖPRÜLÜZADE, „Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans", în *Mémoires de l'Institut de Turcologie de l'Université de Stamboul*, I, Istanbul, 1929, p. 17.

s-a lăudat cu puterea sa nelimitată, Dumnezeu a vrut să-l pună la încercare; el a luat sufletul unei tinere fete și l-a închis într-o sticlă. Ca să fie sigur că sufletul nu o să scape, Dumnezeu a astupat gura sticlei cu degetul. Șamanul s-a urcat la Ceruri călare pe tobă, a zărit sufletul fetei și, pentru ca să-l poată slobozi, s-a transformat în păianjen și l-a mușcat pe Dumnezeu de obraz; acesta și-a tras degetul și sufletul fetei a putut să scape. Furios, Dumnezeu a atenuat puterea lui Kara-Gyrgän; drept urmare, puterile șamanilor s-au diminuat simțitor.[2]

Potrivit tradiției iakute, „primul șaman" avea o putere extraordinară și, din trufie, n-a vrut să-l recunoască pe Dumnezeul iakuților. Trupul acestui șaman era făcut din șerpi încolăciți. Dumnezeu a trimis focul ca să ardă trupul șamanului, dar din flăcări a scăpat o broască rîioasă; din ea au ieșit „demonii", iar din aceștia s-au născut șamanii și șamanele iakuților.[3] Tungușii din Turuhansk au o legendă diferită: „primul șaman" s-a creat singur, cu propriile puteri, dar și cu ajutorul diavolului. El a zburat la cer prin gaura din vîrful iurtei și s-a întors după o vreme întovărășit de lebede.[4]

Ne aflăm aici în prezența unei concepții dualiste, dezvăluind probabil influențe iraniene. Avem destule motive să presupunem că această clasă de legende se referă mai degrabă la originea „șamanilor negri", știuți ca avînd legătură numai cu Iadul și cu „Diavolul". Dar majoritatea miturilor despre originea șamanilor îl au ca autor direct pe Dumnezeu sau pe reprezentantul său, Acvila, pasăre solară.

Iată ce povestesc buriații: La început, nu existau decît Zeii (*tengri*) la apus și Spiritele Rele la răsărit. Zeii l-au făurit pe om și acesta a trăit fericit pînă în clipa în care spiritele rele au răspîndit boala și moartea în lume. Zeii au decis să-i dea omenirii un șaman care să poată lupta cu bolile și cu moartea și au trimis pe Pămînt Acvila. Dar oamenii nu au înțeles limba Păsării: de altfel nu puteau avea încredere într-o pasăre. Acvila s-a întors la Zei și i-a rugat să-i dea

---

[2] S. ȘAȘKOV, *Șamanstvo v Sibiri*, Sankt-Petersburg, 1864, p. 81, citat de V. M. MIKHAILOWSKI, „Shamanism in Siberia", p. 63; alte variante: HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 543–544. Tema mitică a conflictului dintre șamanul-vrăjitor și Ființa Supremă se întîlnește și la populațiile andaman și semang; *cf.* R. PETTAZZONI, *L'ònniscienza di Dio*, Torino, 1955, pp. 441 și urm. și 458 și urm.

[3] PRIPUZOV, citat de MIKHAILOWSKI, p. 64.

[4] P. I. TRETIAKOV, *Turuhanskii Krai, ego priroda i jiteli*, Sankt-Petersburg, 1871, pp. 210–211; MIKHAILOWSKI, p. 64. Unele detalii ale acestor legende (zborul prin gaura iurtei, lebedele etc.) ne vor reține atenția mai încolo.

darul vorbirii sau să le trimită oamenilor un șaman buriat. Zeii au trimis-o înapoi cu porunca de a dărui puterea de a șamaniza primei ființe întîlnite. Ajungînd pe Pămînt, Acvila a văzut o femeie dormind lîngă un copac și s-a împreunat cu ea. La puțină vreme după asta, femeia a născut un fiu care a devenit „primul șaman". După altă variantă , femeia, ca urmare a legăturilor sale cu Acvila, a văzut spirite și a devenit ea însăși șamană.[5]

De aceea, în alte legende, apariția unui vultur este interpretată ca un semn de vocație șamanică. Se povestește că, zărind într-o bună zi o acvilă care fura oi, o tînără buriată a înțeles semnul și a acceptat să devină șamană. Inițierea ei a durat șapte ani și, după ce a murit, ea a ajuns *sajan* (adică „spirit", „idol") și a continuat să ocrotească pruncii de spiritele rele.[6]

La iakuții din Turuhansk, Acvila este socotită de asemenea drept făuritoarea primului șaman. Dar Acvila este totodată purtătoare a numelui Zeului Suprem, Ajy („Creatorul") sau Ajy tojen („Creatorul Luminii"). Copiii lui Ajy tojen sînt reprezentați ca spirite-păsări așezate pe crengile Arborelui Lumii; în vîrf este Acvila cu două capete, Tojon Kötör („Stăpînul Păsărilor"), care îl personifică, probabil, chiar pe Ajy tojen.[7] Iakuții, ca și multe alte neamuri siberiene, stabilesc o legătură simbolică între Acvilă și arborii sacri, în special mesteacănul. Cînd Ajy tojen l-a făurit pe șaman, el a sădit în același timp un mesteacăn cu opt ramuri în locuința lui din Cer și pe aceste ramuri a așezat cuiburile în care se găseau copiii Creatorului. El a sădit, în plus, trei copaci pe Pămînt; în amintirea acestora, șamanul

---

[5] AGAPITOV și HANGALOV, „Materialî dlia izucenia șamanstva v Sibiri. Șamanstvo u buriat Irkuțkoi gubernii" în *Izvestia Vostocino-Sibirskogo Otdela Russkogo Gheograficeskogo Obșcestva*, XIV, 1–2, Irkuțk, 1883, pp. 41–42 (trad. și rezumat în L. STIEDA, „Das Schamanentum unter den Burjaten", *Globus*, LII, 16, 1887, pp. 250–253); MIKHAILOWSKI, p. 64; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 456–466. Vezi o altă variantă în J. CURTIN, *A Journey in Southern Siberia*, Londra, 1909, p. 105. Un mit similar este atestat la membrii tribului pondo din Africa de Sud; *cf.* W. J. PERRY, *The Primordial Ocean*, Londra, 1935, pp. 143–144.

[6] Garma SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren–Burjaten", p. 605.

[7] Leo STERNBERG, „Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens. Vergleichende Folklore-Studie", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVIII, 1930, pp. 125–153 (p. 130). *Cf.* concepții similare la populațiile ket sau la ostiacii de pe Ienisei; B. D. ȘIMKIN, „A sketch of the Ket, or Yenissei « Ostyak »", *Ethnos*, IV, 1939, pp. 147–176 (pp. 160 și urm.).

are el însuși un copac al său de viața căruia depinde însăși viața lui.[8] Ne amintim că în visele inițiatice ale șamanilor, candidatul este purtat pînă la Arborele Cosmic, în vîrful căruia se află tronul Stăpînului Lumii. Uneori, Ființa Supremă este reprezentată în formă de acvilă și, în crengile Arborelui, stau sufletele viitorilor șamani (*cf.* Emsheimer, „Shamanentrommel und Trommelbaum", p. 174). Această imagine mitică are, probabil, un prototip paleo-oriental.

Tot la iakuți, Acvila este pusă în relație și cu fierarii; or, se știe, iakuții cred că aceștia au o origine comună cu șamanii (Sternberg, „Adlerkult", p. 141). Potrivit credinței ostiacilor de pe Ienisei, a teleuților, orotč-ilor și a altor populații siberiene, primul șaman s-a născut dintr-o Acvilă sau, cel puțin, a fost inițiat în arta sa de către o Acvilă.[9]

Să amintim și rolul deținut de Acvilă în miturile despre inițierea șamanică (vezi mai sus, pp. 48 și urm.) și elementele ornitomorfe ale costumului de șaman care-l transformă în mod magic pe acesta din urmă în acvilă (vezi mai jos, p. 155). Acest ansamblu de constatări revelează un simbolism complex, cristalizat în jurul unei ființe

---

[8] STERNBERG, „Der Adlerkult", p. 134. Cu privire la seria arbore, suflet, naștere în credințele mongolilor și siberienilor, *cf.* U. PESTALOZZA, „Il manicheismo presso i Turchi occidentali ed orientali", *Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Rendiconti*, vol. 67, 1934, pp. 417–497 (pp. 487 și urm.).

[9] STERNBERG, „Der Adlerkult", pp. 143–144. Despre acvilă în credințele iakuților, vezi W. SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme", pp. 218–219; despre importanța acvilei în religia și mitologia populațiilor siberiene, *cf.* HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 465 și urm.; H. FINDEISEN, „Der Adler als Kulturbringer im nordasiatischen Raum und in der amerikanischen Arktis", în *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXXI, Berlin, 1956, pp. 70–82; despre simbolismul acvilei, *cf.* F. Altheim și H.-W. HAUSSIG, *Die Hunnen in Osteuropa*, Baden-Baden, 1958, pp. 54 și urm. Anumite triburi hrănesc uneori acvilele cu carne crudă (*cf.* D. ZELENIN, *Kult ongonov v Sibiri*, Moscova, 1936, pp. 182 și urm.), dar acest obicei pare sporadic și tardiv. La tunguși, „cultul" acvilei este mai degrabă nesemnificativ (vezi ȘIROKOGOROV, *Psycho-mental Complex of the Tungus*, p. 298). STERNBERG, *op. cit.*, p. 131, amintește că Vainämöinen, „cel dintîi șaman" al tradiției mitologice finlandeze, descindea și el dintr-o acvilă; vezi *Kalevala*, Runa I, versurile 270 și urm. (*cf.* analiza acestui motiv în Kaarle KROHN, *Kalevalastudien, V: Vainämöinen*, FFC nr. 75, Helsinki, 1938, pp. 15 și urm.). Zeul ceresc suprem al finlandezilor, Ukko, se mai numește și Aijä (în laponă Aijo, Aije), nume pe care Sternberg îl apropie de Ajy. Ca și iakutul Ajy, finlandezul Aïjä este strămoșul șamanilor. „Șamanul alb" este numit de iakuți Ajy Ojùna, foarte apropiat, după Sternberg, de finlandezul Aïjä Ukko. Motivele Acvilei și motivul Arborelui Cosmic (Yggdrasil) le regăsim și în mitologia germanică: Odin este uneori supranumit „Acvila" (*cf.*, de exemplu, E. MOGK, *Germanische Mythologie*, Strasbourg, 1898, pp. 342, 343).

divine celeste și al zborului magic către Centrul Lumii (= Arborele Lumii), simbolism pe care îl vom regăsi cu o mare frecvență ulterior. Ceea ce trebuie să subliniem însă, de pe acum, este faptul că rolul jucat de sufletele strămoșilor în alegerea unui șaman este, în realitate, mai puțin important decît am fi fost înclinați să credem. Strămoșii nu sînt decît urmașii acelui mitic „șaman dintîi", creat de Ființa Supremă solarizată în formă de Acvilă. Vocația șamanică hotărîtă de sufletele strămoșilor nu este, uneori, altceva decît transmiterea unui mesaj supranatural primit într-un *illud tempus* mitic.

A FI ALES ȘAMAN LA GOLZI ȘI LA IAKUȚI

Golzii fac o deosebire clară între spiritul protector (*ayami*), care îl alege pe șaman, și spiritele ajutătoare (*sywen*) care îi sînt subordonate și care îi sînt acordate șamanului de către *ayami* însuși (Sternberg, „Divine Election", p. 475). După Sternberg, golzii ar explica legăturile dintre șaman și *ayami*-ul său printr-un complex emoțional sexual. Iată ce ne spune un șaman gold (începutul mărturiei sale a fost deja consemnat în primul capitol, pp. 41–42):

„... Într-o zi, în timp ce zăceam bolnav în pat, s-a apropiat de mine un spirit. Era o femeie foarte frumoasă, zveltă, nu mai înaltă de o jumătate de *arshin* (71 cm). Fața și părul ei o făceau foarte asemănătoare cu una din femeile noastre, ale golzilor. Pletele îi coborau pe umeri în cosițe negre. Sînt unii șamani care spun că au avut viziunea unei femei cu un obraz negru și altul roșu. Cea care mi-a apărut mie mi-a spus: « Eu sînt *ayami* a strămoșilor tăi șamani. Eu i-am învățat arta șamanică; acum este timpul să te învăț pe tine. Bătrînii șamani au murit unul după altul și nu mai este nimeni în stare să vindece bolnavii. Te voi face șaman. » Și a adăugat: « Te iubesc. Vei fi bărbatul meu, căci nu am soț în acest moment, iar eu voi fi soția ta. Îți voi da niște spirite care te vor ajuta să tămăduiești; te voi învăța să vindeci bolnavii și voi fi lîngă tine ca să te ajut să-i însănătoșești. Oamenii ne vor aduce de mîncare. » Uluit, am vrut să mă opun acestei porunci. « Dacă nu mi te vei supune, mi-a zis ea, te voi ucide. »

De atunci a venit mereu la mine: m-am culcat cu ea ca și cum ar fi fost nevasta mea, dar copii n-am avut. Trăiește singură, fără nici o rudă, într-o colibă pe vîrf de munte. Își schimbă însă adesea casa. Uneori are înfățișarea unei bătrîne, alteori pe aceea a unui lup, astfel

încît nu te poți uita la ea fără să nu te înspăimînți. Alteori, luînd formă de tigru înaripat, mă duce să văd o seamă de locuri. Am văzut munți unde nu trăiesc decît bătrîni și bătrîne și sate în care sînt numai bărbați tineri și femei tinere: seamănă cu noi, golzii, și vorbesc limba noastră: uneori se întîmplă să se transforme în tigri.[10] Acum, *ayami* a mea mă vizitează mai rar decît înainte. Pe vremea cînd mă iniția, venea în fiecare noapte. Mi-a dăruit trei ființe care să mă ajute: *jarga* (pantera), *doonto* (ursul) și *amba* (tigrul). Ele mă vizitează în vis și apar de fiecare dată cînd le chem ca să pot șamaniza. Dacă vreuna din aceste trei fiare refuză să apară, *ayami* le obligă să o facă; se spune că sînt și spirite care rezistă poruncilor ei. Cînd șamanizez, sînt pur și simplu stăpînit de *ayami*, precum și de aceste spirite ajutătoare: ele pătrund în mine precum fumul sau umezeala. Cînd *ayami* intră în mine, ea vorbește prin gura mea și orînduiește totul. Tot astfel, atunci cînd mănînc ofrandele de hrană (*sukdu*) sau cînd beau sînge de porc (numai șamanul are dreptul să-l bea, profanii nu se pot atinge de el), nu sînt eu acela care bea sau mănîncă, ci doar *ayami*...“[11]

Elementele sexuale joacă, fără îndoială, un rol important în această autobiografie șamanică. Dar trebuie să notăm că o *ayami* nu-și abilitează automat „soțul“ să șamanizeze doar prin simplul fapt că întreține cu el raporturi sexuale: instruirea tainică efectuată timp de mai mulți ani și călătoriile extatice în lumea de dincolo îi conferă cu adevărat statutul religios de „soț“, pregătindu-l treptat pentru meseria de șaman. Așa cum vom vedea îndată, oricine poate să aibă relații sexuale cu spiritele-femei, fără ca prin aceasta să capete puterile magico-religioase ale șamanului.

Sternberg crede, dimpotrivă, că elementul primar al șamanismului este emoția sexuală la care s-ar fi adăugat ulterior ideea unei transmiteri ereditare a spiritelor (*op. cit.*, p. 480). El amintește o sumedenie de alte date în acord, după părerea sa, cu interpretarea proprie: o șamană, observată de Șirokogorov, trăia emoții sexuale în

---

[10] Toate aceste informații despre călătorii extatice sînt extrem de importante. Spiritul-inițiator al tinerilor candidați apare sub formă de urs sau de tigru în Asia Septentrională și Sud-Orientală. Uneori candidatul este dus în junglă (care simbolizează lumea de dincolo) călare pe spinarea unui spirit-animal. Oamenii care se transformă în tigri sînt inițiați sau „morți“, ceea ce în mituri înseamnă același lucru.

[11] L. STERNBERG, „Divine Election“, pp. 476 și urm. Vom vedea mai încolo (pp. 384 și urm.) cîteva biografii de șamani și de șamane saora, a căror căsătorie cu spiritele din lumea de sub pămînt constituie o paralelă uimitoare cu datele culese de Sternberg.

timpul încercărilor inițiatice; dansul ritual al șamanului gold, menit a o hrăni pe *ayami* (care pătrunde în el, se crede, în acel moment), ar avea un sens sexual; în folclorul iakut studiat de Troșciansky, este vorba tot despre niște tinere spirite cerești (copii ai Soarelui, ai Lunii, sau ai Cloștii cu Pui sau constelația Pleiadelor) care coboară pe Pămînt și se căsătoresc cu muritoare. Nici unul din aceste fapte nu ne pare decisiv: în cazul șamanei studiate de Șirokogorov și al șamanului gold, emoțiile sexuale sînt clar secundare, dacă nu chiar aberante, căci numeroase alte observații ignoră cu totul astfel de transe erotice. În ceea ce privește folclorul iakut, el reproduce o credință populară generală care nu rezolvă nicidecum problema ce ne interesează, și anume: de ce, dintr-o mulțime de subiecți „posedați" de către spirite-celeste, numai unii sînt chemați să devină șamani? De aceea s-ar părea că nu relațiile sexuale cu spiritele formează elementul esențial și decisiv al vocației șamanice. Dar Sternberg ne oferă totodată informații inedite despre iakuți, buriați și teleuți, informații de mare interes în sine și asupra cărora va trebui să zăbovim cîteva clipe.

Potrivit povestitoarei sale iakute N. M. Sliepțova, spiritele *abassî*, băieți sau fete, pătrund în trupul tinerilor de sex opus, îi adorm și fac dragoste cu ei. Tinerii care au făcut dragoste cu *abassî* nu se mai apropie de fete și unii rămîn celibatari toată viața. Dacă o *abassî* face dragoste cu un bărbat căsătorit, acesta nu se mai poate culca cu soția lui. Toate acestea, încheie Sliepțova, se întîmplă iakuților, în general; cu atît mai mult deci șamanilor.

Dar în cazul acestora din urmă este vorba și de spirite de alt tip. „Stăpînii și stăpînele spiritelor *abassî* din tărîmul de sus sau din lumea de sub pămînt, scrie Sliepțova, apar în visele șamanului, dar nu intră în relații sexuale cu acesta: numai fiii și fiicele lor fac dragoste" (*ibid.*, p. 482). Acest amănunt este important și contrazice ipoteza lui Sternberg privind originea erotică a șamanismului, căci vocația șamanului, după spusele aceleiași Sliepțova, este decisă de apariția Spiritelor celeste ori infernale și nu de emoția sexuală provocată de *abassî*. Relațiile sexuale cu *abassî* au loc după consacrarea șamanului ca urmare a viziunii extatice a Spiritelor.

De altfel, așa cum arată chiar Sliepțova, legăturile sexuale ale tinerilor cu spiritele sînt destul de frecvente la iakuți, în general; ele sînt la fel de frecvente și la un mare număr de alte etnii, fără să se poată afirma prin aceasta că ele constituie experiența primară care

a generat un fenomen religios atît de complex cum este șamanismul. În fapt, spiritele *abassî* joacă un rol secundar în șamanismul iakut; după spusele informatoarei Sliepțova, dacă șamanul visează o *abassî* și are în vis raporturi sexuale cu ea, el se trezește voios, sigur de faptul că va fi în aceeași zi consultat, precum și sigur de succesul operației șamanice pe care o va executa; dacă, dimpotrivă, o va visa pe *abassî* plină de sînge și înghițind inima bolnavului, el știe că acesta nu va supraviețui și dacă este chemat a doua zi ca să-l vindece, va face tot ce poate ca să scape de această sarcină. În sfîrșit, dacă este chemat să vindece fără să fi avut înainte nici un vis, șamanul este deconcertat și nu știe ce să facă (*ibid.*, p. 483).

ALEGEREA ȘAMANULUI LA BURIAȚI ȘI LA TELEUȚI

În ceea ce privește șamanismul buriaților, Sternberg depinde de informațiile unuia din discipolii săi, A. N. Mihailov, el însuși buriat, care a luat parte, cîndva, la ceremoniile șamanice (*ibid.*, pp. 485 și urm.). După el, cariera șamanului începe printr-un mesaj sosit din partea unui strămoș-șaman, care îi transportă, mai apoi, sufletul în Cer ca să-l inițieze. Pe drum, ei se opresc la zeii Mijlocului Lumii, la Teka Shara Matzkala, zeitatea dansului, a fecundității și a bogățiilor, care trăiește cu cele nouă fiice ale lui Solboni, zeul Aurorei de dimineață. Acestea sînt zeități specific șamanice și numai șamanii le aduc ofrande. Sufletul tînărului candidat întreține relații amoroase cu cele nouă soții ale lui Teka. Cînd instruirea șamanică a luat sfîrșit, sufletul șamanului se întîlnește cu viitoarea lui soție divină în Cer; și cu aceasta sufletul candidatului are raporturi sexuale. La doi sau trei ani după această experiență extatică, are loc ceremonia de inițiere propriu-zisă, care comportă o ascensiune la Cer și este urmată de trei zile de sărbătoare avînd un caracter destul de licențios. Înaintea acestei ceremonii, candidatul străbate satele vecine și primește daruri ce au o semnificație nupțială. Arborele care slujește inițierii și care este asemănător celui plasat în casele tinerilor căsătoriți ar reprezenta, după Mihailov, simbolul soției cerești, iar sfoara care leagă acest arbore (plantat în iurtă) de arborele șamanului (care se află în curte) ar fi semnul legăturii nupțiale dintre șaman și spiritul-soție. Tot după Mihailov, ritul de inițiere șamanică la buriați ar semnifica

nunta șamanului cu mireasa cerească. În plus, Sternberg reamintește că în timpul inițierii se bea, se cîntă și se dansează exact ca la nunți (*ibid.*, p. 487).

Toate acestea sînt poate adevărate, dar nu explică șamanismul buriat. Am văzut deja că alegerea șamanului, la buriați ca peste tot, de altfel, implică o experiență extatică destul de complexă, în cursul căreia candidatul este torturat, tăiat în bucăți, omorît și apoi reînviat. *Numai această moarte și această reînviere inițiatică îl consacră pe șaman*. Instruirea de către spirite și de către vechii șamani completează, apoi, această consacrare. Inițierea propriu-zisă — asupra căreia vom reveni în capitolul următor — constă în călătoria triumfală la Cer. Este normal ca petrecerile populare care au loc cu acest prilej să le amintească pe acelea ale unei nunți, căci posibilitățile unor petreceri colective sînt, se știe, puțin numeroase la aceste popoare. Dar rolul soției cerești pare secundar; el nu-l depășește pe acela al unei inspiratoare și al unui spirit auxiliar. Vom vedea că acest rol trebuie interpretat și în lumina altor date.

Utilizînd materialele lui A. V. Anohin asupra șamanismului teleuților, Sternberg afirmă (p. 487) că fiecare șaman teleut are o soție celestă care locuiește în al șaptelea Cer. În cursul călătoriei sale extatice către Ülgän, șamanul își întîlnește soția și aceasta îl poftește să rămînă cu ea; a pregătit în acest scop mîncăruri alese: „Soțul meu, tînărul meu *kam* (îi spune ea), să ne așezăm la masa albastră... Vino! Ne vom ascunde în umbra perdelei, vom face dragoste și vom petrece!...“ (*ibid.*). Ea îl asigură că drumul spre Cer a fost distrus. Dar șamanul refuză să creadă așa ceva și își reafirmă hotărîrea de a-și continua urcușul: „Vom continua să urcăm pe *taptî* (crengile crestate ale arborelui șamanic) și vom aduce laude Lunii!...“ (*ibid.*, p. 488 — aluzie la oprirea pe care o face șamanul în călătoria lui extatică la Cer, ca să venereze Luna și Soarele). El nu se va atinge de nici un fel de mîncare pînă cînd nu se va reîntoarce pe Pămînt. El o numește „draga mea soție“, iar nevasta terestră „nu este demnă nici măcar să-i toarne apă de spălat pe mîini“ (*ibid.*). Șamanul e asistat în călătoria sa la Cer nu numai de soția lui cerească, ci și de alte spirite-femei. În al patrusprezecelea Cer se găsesc cele nouă fiice ale lui Ülgän; ele sînt cele care îi acordă șamanului puterile magice (puterea de a înghiți cărbuni aprinși etc.). Cînd un om moare, ele coboară pe pămînt, îi iau sufletul și îl urcă în Cer.

Mai multe detalii sînt de reținut din aceste informații despre teleuți. Episodul soției cerești a șamanului care își invită soțul să

mănînce amintește tema mitică frecventă a ospățului pe care spiritele-femei ale lumii de dincolo îl oferă oricărui muritor care le calcă domeniul, pentru a-l face să uite de viața sa pămîntească și a-l avea mereu în puterea lor; acest lucru se aplică atît semizeițelor, cît și zînelor celuilalt tărîm din toate legendele. Dialogul șamanului cu soția lui cerească în timpul ascensiunii face parte dintr-un scenariu dramatic lung și complicat asupra căruia vom reveni, dar pe care nu-l putem socoti esențial; așa cum vom vedea, elementul esențial al oricărei ascensiuni șamanice este dialogul final cu Ülgän. El trebuie considerat, prin urmare, un element dramatic destul de viu, capabil, bineînțeles, să intereseze asistența deși, uneori, în cursul unei ședințe șamanice, devine cam monoton. Totuși, el își păstrează încă întreagă semnificația inițiatică: faptul că șamanul are o soție cerească, că ea îi pregătește o masă în al șaptelea Cer, că se împreunează cu el este încă o dovadă că el participă cumva la condiția ființelor semidivine, că este un erou care a murit și a înviat și, prin aceasta, se bucură de o a doua existență în Ceruri.

Sternberg mai citează (*ibid.*, p. 488) o legendă urianhai despre primul șaman, Bö-Han. Acesta iubea o fecioară cerească. Descoperind că este însurat, zîna a făcut să-i înghită pămîntul și pe el și pe nevasta lui. Ea a dat apoi naștere unui copil pe care l-a părăsit sub un trunchi de copac; copacul l-a hrănit pe copil cu propria sevă. Din acest copil au descins toți șamanii (Bö-Ha-näkn).

Motivul zînei-soție care își părăsește soțul muritor după ce i-a dăruit un fiu este universal răspîndit. Peripețiile soțului în căutarea zînei reflectă uneori anumite scenarii inițiatice (urcarea la Cer, coborîrea în Iad etc.).[12] Gelozia zînelor față de soțiile pămîntene este și ea o temă mitică și folclorică destul de frecventă: nimfele, zînele, semizeițele invidiază fericirea soțiilor de pe pămînt și le fură sau le ucid copiii.[13] Ele sînt privite, de altfel, drept mamele, soțiile sau

---

[12] Soția eroului maori Tawhaki, zînă pogorîtă din Cer, rămîne cu eroul numai pînă la nașterea primului copil, după care se urcă pe acoperișul unei colibe și dispare. Tawhaki urcă la Cer pe o viță de vie, apoi reușește să se întoarcă iar pe Pămînt (Sir George GREY, *Polynesian Mythology*, retipărire, Auckland, 1929, pp. 42 și urm.). După alte variante, eroul ajunge la Cer urcîndu-se într-un cocotier sau cățărîndu-se pe o funie, un fir de pînză de păianjen, sfoara unui zmeu. În insulele Hawai, urcușul are loc pe culorile curcubeului; în Tahiti, eroul se urcă pe un munte înalt și pe drum își întîlnește soția (*cf.* CHADWICK, *The Growth of Literature*, vol. III, p. 273).

[13] *Cf.* Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. III, pp. 44 și urm. (pp. 320 și urm.).

doicile eroilor, adică ale acelor oameni care reușesc să-și depășească condiția de muritori și dobîndesc, dacă nu o nemurire divină, cel puțin o soartă privilegiată după moarte. Numeroase mituri și legende atestă rolul esențial jucat de o zînă, o nimfă sau o semizeiță în aventurile eroilor: ea este aceea care îi instruiește, îi ajută în încercările la care sînt supuși (încercări adesea inițiatice) și le dezvăluie mijloacele prin care pot pune stăpînire pe simbolul nemuririi (plantă miraculoasă, mere de aur, izvor al tinereții etc.). O importantă parte a „mitologiei Femeii" este menită să demonstreze că întotdeauna o făptură feminină ajută Eroul să cîștige nemurirea sau să iasă învingător din încercările sale inițiatice.

Nu este aici locul să pornim discutarea acestui motiv mitic, dar este cert că el păstrează urme ale unei mitologii „matriarhale" tîrzii, în care se pot de pe acum decela semne ale contrareacției „masculine" (de tip eroic) împotriva atotputerniciei Femeii (adică a Mamei). În unele variante, rolul zînei în scenariul căutării eroice a imortalității este aproape neglijabil: astfel, nimfa Siduri, căreia, în versurile arhaice ale mitului lui Ghilgameș, acesta îi ceruse, la modul direct, nemurirea, trece neobservată în textul clasic. Uneori, deși admis să ia parte la condiția beatifică a femeii semizeiță, eroul acceptă împotriva voinței sale această fericire și se străduie să se elibereze cît mai devreme posibil pentru ca să poată reveni la soția sa pămînteană și la tovarășii săi (cazul lui Ulise aflat la nimfa Calypso). Dragostea unei atare făpturi semidivine ajunge mai degrabă o piedică, decît un ajutor în periplul eroului.

SPIRITELE–FEMEI, OCROTITOARE ALE ȘAMANULUI

Legăturile șamanilor cu „soțiile lor cerești" se cer, așadar, integrate într-un atare orizont mitic. Aceste „soții" nu îl consacră propriu-zis pe șaman; ele însă îl ajută, fie în ceea ce privește inițierea sa, fie în ceea ce privește experiența extatică. Este normal ca intervenția „soției cerești" în experiența mistică a șamanului să ia forma emoției sexuale: orice experiență extatică este pasibilă de o atare conotație și sînt destul de cunoscute legăturile strînse dintre dragostea mistică și dragostea carnală, ceea ce înseamnă că ne mai putem înșela asupra mecanismului acestei modificări de nivel. Pe de altă parte, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că elementele erotice

din riturile șamanice depășesc raporturile șaman–„soție cerească". La kumanzii din regiunea Tomskului, sacrificiul calului comportă totodată un fel de ritual în timpul căruia sînt expuse măști și falusuri de lemn purtate de trei tineri: aceștia galopează cu falusurile între picioare, „ca armăsarii", și îi ating pe spectatori. Cîntecul intonat cu această ocazie este clar erotic.[14] La teleuți, în momentul cînd șamanul ajunge, în urcușul său în copac, la cel de al treilea *taptî*, femeile, fetele și copiii pleacă, iar șamanul începe să cînte un cîntec obscen asemănător celui al kumanzilor; scopul ritului este fortificarea sexuală a bărbaților (Zelenin, *op. cit.*, p. 91). Acest rit are paralele în alte regiuni ale lumii (Caucaz, China antică, America etc.; *cf.* Zelenin, pp. 94 și urm.) și sensul său este cu atît mai explicit cu cît el se integrează în sacrificiul calului, a cărui funcție cosmologică (regenerarea vieții și a lumii) este bine cunoscută.[15]

Ca să revenim la rolul „soțiilor cerești", este remarcabilă ideea că șamanul poate fi atît ajutat, dar și stînjenit de *ayami* a sa, exact ca în variantele tîrzii ale miturilor la care am făcut aluzie. Deși ocrotindu-l, ea se străduiește să-l păstreze pe șaman pentru sine în al șaptelea Cer și se împotrivește continuării ascensiunii acestuia. Tot astfel, ea îl ispitește cu un prînz ceresc, ceea ce ar putea avea ca rezultat ruperea legăturilor eroului cu soția sa pămînteană și cu lumea oamenilor.

În concluzie, spiritul ocrotitor (*ayami*), văzut ca o soție (sau un soț) celestă, joacă un rol important, dar nu decisiv în șamanismul

---

[14] D. ZELENIN, „Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken", *Intern. Archiv für Ethnologie*, vol. 29, 1928, pp. 83–98 (pp. 88–89).

[15] Despre elementele sexuale în sacrificiul *ašvamedha* și în alte rituri similare, a se vedea P. DUMONT, *L'Ašvamedha*, Paris, 1927, pp. 276 și urm.; W. KOPPERS, „Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, vol. IV, Salzburg–Leipzig, 1936, pp. 279–411 (pp. 344 și urm., 401 și urm.). În această privință, s-ar putea semnala și un alt rit șamanic al fecundității realizat la un nivel religios net deosebit. Iakuții venerează o zeiță a fecundității și a procreării, Aisît, care locuiește la răsărit, acolo de unde răsare vara soarele. Sărbătorile ei au loc primăvara și vara și sînt de competența unor șamani speciali, numiți „șamani de vară" (*saingî*) sau „șamani albi". Aisît este invocată pentru a avea copii, în special băieți. Șamanul, cîntînd și bătînd toba, deschide procesiunea urmat de nouă băieți și nouă fecioare care se țin de mînă și cîntă în cor. „Șamanul urcă în acest chip la Cer, împreună cu tinerele perechi; dar slujitorii lui Aisît se ațin la porți, înarmați cu bice de argint; ei îi alungă pe toți cei care nu sînt curați sau sînt răi, primejdioși; nu sînt admiși înăuntru nici cei care și-au pierdut prea devreme inocența" (SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", pp. 336–337). Dar Aisît este o zeiță destul de complexă; *cf.* G. RANK, „Lapp Female Deities", pp. 56 și urm.

siberian. Elementul hotărîtor este, așa cum am văzut, drama inițiatică a morții și a învierii rituale (boală, sfîșiere în bucăți a trupului, coborîre în Infern, urcare la Ceruri etc.). Raporturile sexuale presupuse dintre șaman și *ayami* a sa nu sînt constitutive pentru vocația sa extatică; pe de o parte, posesiunea sexuală onirică de către „spirite" nu se limitează la categoria șamanilor și, pe de altă parte, elementele sexuale prezente în anumite ceremonii șamanice depășesc legăturile dintre șaman și *ayami* a sa și se integrează în ritualuri bine cunoscute, destinate să sporească forța sexuală a comunității.

Protecția acordată șamanului siberian de către *ayami* a sa amintește, după cum am văzut, rolul acordat zînelor și semizeițelor în instruirea și inițierea eroilor. Această ocrotire reflectă indubitabil concepții „matriarhale". „Marea Mamă a Animalelor" — cu care șamanul siberian și arctic întreține cele mai bune raporturi — este o imagine și mai clară a matriarhatului arhaic. Ești îndreptățit să crezi că, la un anumit moment, această Mare Mamă a Animalelor s-a substituit funcției unei Ființe Supreme uraniene, dar problema[16] depășește subiectul nostru. Să reținem doar că, așa cum Marea Mamă a Animalelor acordă oamenilor — dar mai ales șamanilor — dreptul de a vîna și de a se hrăni cu carnea animalelor vînate, „spiritele-fe-mei ocrotitoare" le dau șamanilor spirite ajutătoare de care aceștia au în bună măsură nevoie în călătoriile lor extatice.

SUFLETELE MORȚILOR ȘI ROLUL LOR

Am văzut că vocația unui viitor șaman poate să se declanșeze — în timpul viselor, al extazelor sau al unei boli inițiatice — ca urmare a unei întîlniri întîmplătoare cu o ființă semidivină, cu su-

---

[16] *Cf.* A. GAHS, „Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", *Festschrift W. Schmidt*, Viena, 1928, pp. 231–268 (p. 241) (samoiezi etc.), 249 (aino), 255 (eschimoși). *Cf.* și U. HOLMBERG (mai tîrziu HARVA), „Über die Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLI, fasc. I, Helsinki, 1926; E. LOT-FALCK, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, Paris, 1953; B. BONNERJEA, „Hunting Superstitions of American Aborigines", *Internationales Archiv für Ethnographie*, 1934, vol. 32, pp. 180 și urm.; O. ZERRIES, *Wild- und Buschgeister in Südamerika*, Wiesbaden, 1954. „Mama Animalelor" se întîlnește și în Caucaz, *cf.* A. DIRR, „Der Kaukasische Wild- und Jagdgott", *Anthropos*, XX, 1905, pp. 139–147 (p. 146). Domeniul african a fost recent explorat de H. BAUMANN, „Afrikanische Wild- und Buschgeister", *Zeitschrift für Ethnologie*, LXX, 1939, pp. 208–239.

fletul unui strămoș, cu un animal sau ca urmare a unui eveniment excepțional (trăsnet, pericol de moarte etc.). În general, această întîlnire inaugurează un soi de „familiaritate" între viitorul șaman și „spiritul" care i-a hotărît viitoarea carieră; asupra acestei familiarități ne vom opri mai încolo. Deocamdată să privim ceva mai îndeaproape rolul jucat de sufletele morților în recrutarea viitorilor șamani. Așa cum am văzut, sufletele strămoșilor îl iau întrucîtva „în posesie" pe tînărul candidat și purced la inițierea lui. Acest fenomen de preelecție este generalizat în Asia Septentrională și în regiunea arctică.[17]

O dată consacrat prin această primă „luare în posesie" și prin inițierea care urmează, șamanul devine un receptacol capabil de a fi integrat mereu și de alte spirite; dar acestea sînt cu necesitate suflete ale șamanilor morți sau alte „spirite" care au slujit foști șamani. Vestitul șaman iakut Tüspüt i-a istorisit lui Sieroszewski: „Într-o zi, pe cînd rătăceam prin munți, încolo, spre miazănoapte, m-am oprit lîngă un morman de lemne ca să-mi pregătesc ceva de mîncare. Am aprins focul; dar un șaman tungus era îngropat sub vatră. Spiritul lui a pus stăpînire pe mine" („Du chamanisme", p. 314). Din această cauză, în timpul transelor sale șamanice, Tüspüt rostea cuvinte tunguse. El era vizitat însă și de alte spirite: ruse, mongole etc. și vorbea pe limba acestora.[18]

Rolul sufletelor morților în alegerea viitorilor șamani este la fel de mare și în alte părți, nu numai în Siberia. Vom examina ceva mai încolo funcția lor în șamanismul nord-american. Eschimoșii, australienii și alții, care doresc să devină *medicine-men*, se culcă pe morminte; acest obicei exista și la popoarele istorice (de pildă, celții). În America de Sud, inițierea prin intermediul șamanilor defuncți, fără a fi exclusivă, este destul de frecventă. „Șamanii tribului bororo, fie că aparțin ramurii șamanice *aroettawaraare*, fie celei *bari*, sînt aleși ca viitori șamani de sufletul unui defunct sau de un spirit. În cazul șamanilor *aroettawaraare* revelația are loc astfel: alesul rătăcește în

---

[17] Bineînțeles, fenomenul se întîlnește și în alte părți ale globului. La batacii din Sumatra, de exemplu, refuzul de a deveni șaman după ce ai fost „ales" de spirite te poate duce la moarte. Nici un batac nu devine șaman din proprie voință (E. M. LOEB, *Sumatra*, Viena, 1935, p. 81).

[18] Aceleași credințe le întîlnim la tunguși și la golzi; *cf.* HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 463. Un șaman haida, dacă e posedat de un spirit tlingit, vorbește limba tlingit, deși în restul timpului nu o cunoaște (J. R. SWANTON, citat de H. WEBSTER, *Magic*, p. 213).

pădure și deodată vede o pasăre la doar o lungime de braț ca numai-decît aceasta să dispară. Stoluri de papagali coboară asupra lui și deodată pier ca prin farmec. Viitorul șaman se întoarce acasă tremurînd din toate încheieturile și bîlbîind cuvinte de neînțeles. Trupul lui răspîndește o duhoare de cadavru[19] și de *rucu*. Deodată o rafală de vînt îl face să se poticnească: el se prăbușește ca mort. În acest moment, este purtătorul unui spirit care vorbește prin gura lui. Și tot din acest moment el devine șaman."[20]

La cei din tribul apinaye, șamanii sînt chemați de sufletul unui strămoș care îi pune în legătură cu spiritele; acestea din urmă sînt cele care transmit cunoașterea și tehnicile șamanice. La alte triburi devii șaman în urma unei experiențe extatice spontane: de pildă, după o călătorie vizionară pe planeta Marte etc. (Métraux, *ibid.*, p. 203). La etniile campa și amahuaca, candidații primesc învățătura șamanică de la un șaman viu sau mort (*ibid.*). „Ucenicul de șaman de la tribul conibo din bazinul rîului Ucayali a fost învățat de un spirit să vindece bolnavii. Ca să intre în legătură cu acesta, șamanul bea o fiertură de tutun și fumează cît poate într-o colibă ermetic închisă" (*ibid.*, p. 204). La populația cașinaua, viitorul șaman este instruit în junglă: spiritele îi oferă substanțele magice necesare, în plus, i le vîră în trup. Șamanii tribului yaruro sînt instruiți de zeii tribului, deși tehnica propriu-zisă o învață de la alți șamani. Dar ei nu se socotesc în stare să practice șamanismul înainte de a întîlni un spirit în vis (*ibid.*, pp. 204–205). „În tribul apapocuva-guarani, nu ajungi șaman decît după ce cunoști anumite descîntece, învățate de la cîte un strămoș decedat" (*ibid.*, p. 205). Dar, oricare ar fi originea dezvăluirilor primite, toți șamanii își practică arta potrivit cu tradițiile tribului din care fac parte. „Ei se conformează, deci, unor reguli și unei tehnici pe care nu le-au putut dobîndi decît de la anumiți oameni cu experiență în acest domeniu", conchide Métraux (p. 205), iar lucrul acesta se verifică în cazul oricărui șamanism.

După cum se vede, dacă sufletul șamanului mort joacă un rol de seamă în apariția vocației șamanice, el nu face altceva decît să pregătească inițiandul pentru revelații ulterioare. Sufletele șamanilor morți îl pun în legătură cu spiritele sau îl transportă în Cer (*cf.* Siberia,

---

[19] După cum se vede, el este deja ritualmente mort.

[20] A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 203, (vezi mai jos, pp. 96 și urm.).

Altai, Australia etc.). Aceste prime experiențe extatice sînt, de altfel, urmate de o instruire primită de la șamanii bătrîni.[21] La populațiile selk'nam, vocația spontană se vădește din atitudinea stranie a candidatului: el cîntă în somn etc. (Gusinde, *Die Selk'nam*, p. 779). Dar o asemenea stare poate fi dobîndită și prin voință: e vorba de starea în care candidatul vede spiritele (*ibid.*, pp. 781–782). „A vedea spirite" în vis sau în starea de veghe este simptomul decisiv al vocației șamanice, spontane sau voluntare, căci a avea legături cu sufletele morților înseamnă într-un anumit sens *a fi tu însuți mort*. De aceea, în toată America de Sud[22], șamanul trebuie să moară pentru ca să întîlnească sufletele șamanilor și să fie instruit de acestea, căci morții știu totul (Lublinski, p. 250; este o credință universal atestată care explică divinația prin legăturile cu cei morți).

Așa cum s-a spus, alegerea sau inițierea șamanică în America de Sud păstrează uneori schema completă a unei morți și a unei învieri rituale. Dar moartea poate fi sugerată și de alte situații: oboseală extremă, torturi, post, biciuiri etc. Atunci cînd un tînăr jivaro se decide să devină șaman, el caută un maestru, îi plătește un onorariu și începe apoi un regim de viață extrem de sever: zile întregi, nu se mai atinge de mîncare, își administrează băuturi narcotice, în special suc de tutun (care, se știe, joacă un rol esențial în inițierea șamanilor sud-americani). În cele din urmă, un spirit, Pasuka, apare înaintea candidatului cu înfățișarea unui războinic. Îndată, maestrul începe să-i aplice lovituri candidatului pînă cînd acesta cade cu fața la pămînt, fără cunoștință. Cînd se trezește, pe candidat îl doare tot trupul; este dovada că a fost luat în stăpînire de spirit; de fapt, suferințele, intoxicațiile și loviturile care i-au provocat leșinul pot fi oarecum asimilate cu o moarte rituală.[23]

Rezultă de aici că sufletele morților, oricare ar fi fost rolul lor în declanșarea vocației sau în inițierea viitorilor șamani, nu creează, prin simpla lor prezență (posesie sau nu), această vocație, ci slujesc candidatului drept mijloc de a intra în contact cu ființele divine sau

---

[21] *Cf.* M. GUSINDE, „Der Medizinmann bei den südamerikanischen Indianern", p. 293; *id.*, *Die Feuerland Indianer. I: Die Selk'nam*, pp. 782–786 etc. MÉTRAUX, *op. cit.*, pp. 206 și urm.

[22] *Cf.* Ida LUBLINSKI, *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, p. 249; *cf.* și capitolul precedent.

[23] M. W. STIRLING, „Jivaro Shamanism", *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 72, 1933, pp. 140 și urm.; H. WEBSTER, *Magic*, p. 213.

semidivine (prin voiaje extatice la Cer sau în Iad etc.) ori îl fac pe viitorul șaman apt să își aproprieze realitățile sacre accesibile numai celor morți. Faptul a fost foarte clar evidențiat de Marcel Mauss cu privire la dobîndirea de puteri magice prin revelație supranaturală la vrăjitorii australieni (*cf.* „L'origine des pouvoirs magiques", pp. 144 și urm.). Și aici, rolul morților se confundă deseori cu acela al „spiritelor pure". În plus, chiar și cînd însuși spiritul mortului acordă direct revelația, aceasta implică fie ritul inițiatic al uciderii urmat de reînvierea/renașterea candidatului (vezi capitolul precedent), fie călătorii extatice la Cer, temă șamanică prin excelență, în care spiritul-strămoș are rol de psihopomp; această temă, prin însăși structura ei, exclude „posesia". S-ar părea că principala funcție a morților în acordarea de puteri șamanice este mai puțin aceea de luare în „posesie" a subiectului și mai mult aceea de a-l ajuta pe acesta să devină „mort", altfel spus să se transforme el însuși în „spirit".

„A VEDEA SPIRITELE"

Faptul care probează marea importanță a „vederii spiritelor" în toate tipurile de inițiere șamanică este acela că „a vedea" un spirit în vis sau în stare de veghe este o probă evidentă că a fost dobîndită o „condiție spirituală", altfel spus că s-a depășit condiția omenească profană. De aceea, la populația mentawei, „vederea" (spiritelor), dobîndită fie spontan, fie prin efort de voință, acordă instantaneu putere magică (*kerei*) șamanilor.[24] Vrăjitorii andamanezi se retrag în adîncul junglei ca să dobîndească această „vedere"; cei care n-au avut decît vise primesc puteri magice mai mici.[25] Vrăjitorii numiți *dukun* ai populațiilor minangkabau din Sumatra își desăvîrșesc învățătura pe un munte; acolo ei învață cum să devină nevăzuți și cum să vadă, noaptea, sufletele morților[26], ceea ce vrea să însemne că au devenit *spirite*, că ei înșiși *sînt* morți.

---

[24] E. M. LOEB, „Shaman and Seer", *American Anthropologist*, vol. 31, 1929, pp. 60–89 (p. 66).

[25] A. R. BROWN, *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1922, p. 177; *cf.* și alte cîteva exemple (la populația dayak de lîngă țărmul mării etc.) în studiul lui LOEB, „Shaman and Seer", p. 64.

[26] E. M. LOEB, *Sumatra*, p. 125.

Un șaman australian din tribul yaralde (din bazinul inferior al fluviului Murray) descrie admirabil spaimele inițiatice care însoțesc vederea spiritelor și a morților: „Cînd te vei așeza ca să ai aceste viziuni, și cînd le vei avea, ceea ce ai să vezi va fi oribil, dar să nu te sperii. Nu ți le pot descrie, deși le am în minte și în puterea mea psihică (*miwi*); ca atare, ți le voi putea proiecta în minte abia după ce vei fi cu adevărat pregătit să le primești.

Însă unele din aceste viziuni sînt ale unor spirite rele, unele sînt asemeni șerpilor, altele asemeni unor cai cu cap omenesc, aidoma unor flăcări lacome. Vei vedea arzînd colibele tribului tău, vei vedea mlaștini de sînge inundînd totul împrejur; ploaie, fulgere, trăsnete; pămîntul se va cutremura, dealurile se vor clătina, apele vor clocoti și copacii încă în picioare se vor apleca pînă la pămînt în vîntul năprasnic. Să nu te temi. Dacă te scoli în picioare n-ai să mai vezi aceste priveliști; dacă te culci la loc, le vei vedea iarăși, în cazul în care spaima ta nu va fi peste măsură de mare. Dacă însă te vei speria peste măsură, pînza (sau firul) de care atîrnă aceste priveliști se va rupe. Se prea poate să vezi cete de morți înaintînd spre tine și să le auzi oasele lovindu-se. Dacă vei putea să auzi și să vezi aceste lucruri fără să te îngrozești, nu-ți va mai fi niciodată frică. Morții aceștia nu-ți vor mai apărea niciodată, pentru că puterea ta magică (*miwi*) va fi mare. Vei deveni foarte puternic, pentru că i-ai văzut pe acești morți“ (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 70–71). Într-adevăr, vracii-vrăjitori pot să vadă spiritele morților revenind în preajma mormintelor lor și sînt capabili să le captureze. Acestea devin chiar spiritele lor ajutătoare și, în cursul vindecării șamanice, vracii (*medicine-men*) le trimit la mari depărtări ca să poată prinde sufletul rătăcitor al bolnavului pe care vor să-l vindece (Elkin, *op.cit.*, p. 117).

Tot la populațiile mentawei, „un bărbat și o femeie pot să devină vizionari dacă sînt fizic răpiți de spirite. Potrivit spuselor șamanului Sitakigagailau, tînărul a fost ridicat la cer de spiritele cerului și acolo a primit un trup miraculos aidoma lor. S-a întors apoi pe pămînt și a ajuns vizionar; în vindecările sale era ajutat de spiritele cerului... Ca să ajungă vizionari, tinerii și tinerele trebuie să se îmbolnăvească, să aibă vise și să treacă printr-un acces de nebunie trecătoare. Boala și visele sînt trimise de spiritele cerului sau ale junglei. Cel ce

visează își închipuie că urcă la cer sau că se afundă în păduri în căutarea maimuțelor...“[27] Maestrul vizionar trece apoi la inițierea tînărului: ei pleacă amîndoi în pădure să culeagă plante de leac; maestrul intonează: „Spirite ale talismanului, arătați-vă! Luminați ochii acestui tînăr ca să poată vedea spiritele.“ Întors acasă cu ucenicul lui, maestrul vizionar rostește: „Lasă-ți ochii să se limpezească, limpezește-ți ochii ca să-i putem vedea pe tații și pe mamele noastre în cerurile de jos.“ După această invocare, „maestrul freacă ochii tînărului cu ierburi magice. Timp de trei zile și trei nopți, cei doi stau față în față, cîntînd și sunînd din două tălăngi pînă cînd ochii ucenicului ajung să vadă spiritele. La capătul zilei a treia ei se reîntorc în pădure în căutarea unor noi ierburi magice... Dacă în ziua a șaptea tînărul izbutește să vadă spiritele pădurii, ritualul se consideră terminat. Altminteri, cele șapte zile ale acestei ceremonii trebuie să se repete“ (Loeb, *ibid.*, pp. 67 și urm.).

Toată această lungă și obositoare ceremonie are drept scop să transforme experiența extatică inițială și trecătoare a ucenicului șaman (experiența „alegerii“) într-o stare permanentă: aceea prin care viitorul șaman poate să „vadă“ spiritele, adică să participe la natura lor „spirituală“.

SPIRITELE AJUTĂTOARE

Acest lucru reiese și mai limpede din examinarea altor categorii de „spirite“ care joacă, și ele, un rol definit, fie în inițierea șamanului, fie în declanșarea experiențelor sale extatice. Spuneam ceva mai sus că se stabilește un anumit grad de familiaritate între șaman și „spiritele“ sale. Ele sînt numite de altfel , în cărțile de etnologie, spirite familiare, spirite ajutătoare sau spirite păzitoare. Dar trebuie făcută o distincție clară, totuși, între spirite familiare pur și simplu și o altă categorie de spirite, mai puternice, numite spirite ocrotitoare; trebuie făcută de asemeni deosebirea între aceste spirite și ființele divine și semidivine pe care șamanii le evocă în cursul ședințelor șamanice. Șamanul este un om care are raporturi concrete,

---

[27] LOEB, „Shaman and Seer“, pp. 67 și urm. (Am folosit traducerea lui Alfred MÉTRAUX: Paul RADIN, *La religion primitive*, pp. 101 și urm.).

directe cu zeii și cu spiritele: el le vede, stă față-n față cu ele, le vorbește, le roagă etc. — dar nu „controlează" decît un număr limitat al acestora. Nu orice zeu sau spirit invocat în cursul ședinței șamanice este, prin acest simplu fapt, un spirit „familiar" sau un spirit „ajutător" al șamanului. Șamanul invocă adesea marii zei, așa cum se procedează la altaici: înainte de a întreprinde călătoria extatică, șamanul îi cheamă pe Jajîk Kan (Stăpînul Mării), Kaira Kan, pe Bai Ülgän și fiicele sale, precum și alte figuri mitice (Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp. 30 și urm.). Șamanul le invocă, iar zeii, semizeii și spiritele sosesc la chemarea lui, tot așa cum zeitățile vedice coboară în jurul preotului atunci cînd acesta, în timpul sacrificiului, le invocă. De altfel, șamanii au zeități care le sînt specifice și pe care restul comunității nu le cunoaște. Numai ei pot să le ofere acestora jertfe. Dar întreg acest panteon nu stă la dispoziția șamanului, așa cum sînt spiritele familiare, iar ființele divine sau semidivine care îl ajută pe șaman nu sînt integrabile categoriei spiritelor familiare, ajutătoare sau păzitoare.

Acestea din urmă joacă un rol însemnat în șamanism; vom vedea atribuțiile lor mai îndeaproape atunci cînd ne vom ocupa de ședințele șamanice. Pînă atunci, să precizăm că majoritatea acestor spirite familiare și ajutătoare au înfățișare animală. Astfel, la siberieni și altaici pot să apară sub formă de urși, lupi, cerbi, iepuri, păsări de toate soiurile (în special gîscă, acvilă, bufniță, cioară etc.), omizi mari, dar și fantome, spirite ale pădurii, ale pămîntului, ale vetrei etc. Este inutil să încercăm a alcătui o listă completă a acestora.[28] Forma, numele, numărul lor diferă de la o regiune la alta. După Karjalainen, numărul spiritelor ajutătoare ale unui șaman vasiugan poate să varieze, dar cifra obișnuită este șapte. În afară de aceste spirite „familiare", șamanul se mai bucură de ocrotirea unui „spirit al Capului" care îl proteguiește în cursul călătoriilor sale extatice, de aceea a unui „Spirit în formă de Urs" care îl întovărășește în timpul coborîrilor sale în Iad, a unui cal sur pe spinarea căruia urcă la Cer etc. În alte regiuni, acestui cortegiu de spirite ajutătoare îi corespunde un singur

---

[28] Vezi, între altele, NIORADZE, *Schamanismus*, pp. 26 și urm.; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 334 și urm.; OHLMARKS, *Studien*, pp. 170 și urm. (acesta dă o descriere dezvoltată, deși prolixă, a spiritelor ajutătoare și a funcțiilor lor în ședințele șamanice); W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. XII, Münster, 1955, pp. 669–680, 705–706, 709.

spirit: un urs, la ostiacii septentrionali, un „sol" care aduce răspunsul spiritelor, la populația tremjugan și la alte triburi; acesta îi cheamă pe „solii" spiritelor cerești (păsări etc.).[29] Șamanul îi cheamă pe acești „soli" din toate colțurile lumii iar ei sosesc, unul după altul, și încep să vorbească cu vocea lui.[30]

Deosebirea dintre un spirit familiar în formă animală și spiritul ocrotitor specific șamanic este destul de limpede la iakuți. Fiecare șaman are un *ie-kyla* („animal-mamă"), o imagine mitică a unui animal ajutător, pe care îl ține secret. Șamanii mai slabi au ca *ie-kyla* un cîine, cei mai puternici un taur, un mînz, un vultur, un elan sau un urs brun; cei care au un lup, un urs sau un cîine sînt mai puțin înzestrați. *Amagat* este însă o ființă aparte, îndeobște sufletul unui șaman mort sau un spirit ceresc minor. „Șamanul vede și aude numai prin *amagat*-ul său, îmi spunea Tüspüt; eu văd și aud pînă la o depărtare de trei *nosleg*; sînt însă alții care văd și aud mult mai departe."[31]

Am văzut că un șaman eschimos, după ce a dobîndit iluminarea, trebuie să-și aproprieze singur spiritele ajutătoare. De obicei, acestea sînt animale în formă umană; dacă tînărul ucenic are calități de viitor șaman, ele vin la el din proprie inițiativă. Vulpea, bufnița, ursul, cîinele, rechinul, felurite spirite ale muntelui sînt printre cele mai puternice și mai eficace.[32] La eschimoșii din Alaska, șamanul este cu atît mai puternic, cu cît spiritele sale ajutătoare sînt mai numeroase. În Groenlanda de Nord, un *angakok* are pînă la cincisprezece spirite ajutătoare.[33]

Rasmussen a auzit chiar, din gura cîtorva șamani, relatarea modului în care și-au dobîndit ei spiritele ajutătoare. Cînd a obținut

---

[29] K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. III, pp. 282–283.

[30] *Ibid.*, p. 311. În general, spiritele sînt chemate cu toba (*ibid.*, p. 318). Șamanii își pot dărui unul altuia spirite ajutătoare (*ibid.*, p. 282); ei pot și să le vîndă (de pildă la iuraci și la ostiaci; vezi MIKHAILOWSKI, „Shamanism in Siberia", pp. 137–138).

[31] SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme", pp. 312–313; *cf.* M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, pp. 182, 213.

[32] RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo*, p. 113; *cf.* și WEYER, *The Eskimos*, pp. 425–428.

[33] H. WEBSTER, *Magic*, p. 231, rd. 36. Spiritele se manifestă prin intermediul șamanului, dînd naștere unor zgomote stranii, sunete ininteligibile etc.; *cf.* THALBITZER, „The Heathen Priests", p. 460. Despre spiritele ajutătoare ale laponilor, vezi MIKHAILOWSKI, p. 149; ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p. 152.

„iluminarea", șamanul Aua a simțit, în trupul și în creierul său, o lumină cerească iradiind din întreaga sa făptură; deși nezărită de ceilalți oameni, ea era vizibilă tuturor spiritelor pămîntului, cerului și mării și acestea au sosit de îndată la el și au devenit spiritele lui ajutătoare. „Primul spirit ajutător era un tiz al meu, un *aua* mic. Cînd a venit la mine, a fost ca și cum acoperișul casei s-ar fi ridicat brusc și am simțit o putere atît de mare a văzului încît am început să văd prin pereții casei, prin desimea pămîntului, departe pînă în tăria cerului; această lumină lăuntrică mi-o adusese micul meu *aua*, planînd deasupra mea, în timp ce cîntam. L-am așezat apoi într-un colț ascuns al casei, nezărit de alții, dar gata oricînd să mă asiste dacă aveam nevoie" (*Intellectual Culture of the Iglulik Eskimo*, p. 119). Al doilea spirit, un rechin, a venit odată cînd Aua era în largul mării, în caiac; s-a apropiat de el înotînd și l-a strigat pe nume. Aua își cheamă cele două spirite ajutătoare cîntînd monoton: „Bucurie, bucurie... Bucurie, bucurie... Văd un mic spirit al țărmului... Un *aua* mic... Eu însumi sînt un *aua*... un omolog al spiritului... Bucurie, bucurie..." El repetă acest cîntec pînă cînd dintr-o dată izbucnește în plîns; simte atunci în el o bucurie nesfîrșită (*ibid.*, pp. 119–120). Așa cum vedem în acest caz, experiența extatică a iluminării se leagă întrucîtva de apariția spiritului ajutător. Dar acest extaz este însoțit de o adevărată teroare mistică: Rasmussen (*op.cit.*, p. 121) insistă asupra sentimentului de „groază inexplicabilă" pe care șamanul o simte atunci cînd e atacat de spiritul său ajutător; el pune în legătură această spaimă teribilă cu primejdia de moarte care însoțește inițierea.

Toate categoriile de șamani posedă spirite ajutătoare și ocrotitoare care diferă atît în ceea ce privește natura, cît și eficacitatea în funcție de o categorie șamanică sau alta. La populațiile jakun, șamanul (numit *poyang*) are un spirit familiar pe care l-a căpătat în vis sau pe care l-a moștenit de la alt șaman.[34] În America de Sud tropicală, spiritele păzitoare se dobîndesc la sfîrșitul inițierii: ele „pătrund" în șaman „fie direct, fie sub formă de cristale de stîncă pe care le adună în traistă... La triburile carib din Barama fiecare clasă de spirite cu care șamanul intră în legătură este reprezentată de pietricele de diferite naturi cristalografice. Șamanul (*piai*) le încrustează

---

[34] Ivor H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folk-lore and Customs in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge, 1923, p. 264.

în clopotul pe care îl poartă și astfel le poate chema oricînd."[35] În America de Sud, ca peste tot, spiritele ajutătoare pot să fie de multe feluri: suflete ale șamanilor-strămoși, spirite de plante ori de animale. La populațiile bororo, se deosebesc două feluri de șamani după spiritele de la care își primesc puterile: demoni ai naturii, pe de o parte, și suflete ale șamanilor morți sau ale strămoșilor, pe de alta (Métraux, *op.cit.*, p. 211). Dar, în acest caz, avem de a face mai mult cu spirite ocrotitoare decît cu spirite ajutătoare, deși deosebirea dintre aceste două categorii de spirite nu este întotdeauna ușor de lămurit.

Legăturile dintre magician sau vrăjitor și spiritele sale sînt fie de tipul relației binefăcător–protejat, fie de tipul relației servitor–stăpîn, dar întotdeauna ele sînt intime.[36] Spiritelor li se aduc arareori jertfe ori rugăciuni, dar dacă sînt jignite, magicianul însuși suferă (vezi, de exemplu, Webster, p. 232, n. 41). În Australia, în America de Nord, în alte părți domină forma animală a spiritelor ajutătoare și protectoare; le-am putea compara cu acele „*bush souls*" din Africa Occidentală și cu *nagual* din America Centrală și din Mexic.[37]

Aceste spirite ajutătoare sub formă de animale au un rol însemnat în preludiul ședinței de șamanism, adică în pregătirea călătoriei extatice în Cer sau în Infern. De obicei, prezența lor se manifestă prin imitarea, de către șaman, a țipătului și a comportamentului animal. Șamanul tungus, care are drept spirit ajutător șarpele, se străduiește să imite în timpul ședinței mișcările reptilei; altul, care are spiritul vîrtejului drept *syven*, se comportă în consecință (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 462). Șamanii ciucci și eschimoși se transformă

---

[35] A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", pp. 210–211. Ne amintim de semnificația celestă a cristalelor de stîncă în religiile australiene; această semnificație este bineînțeles voalată în șamanismul sud-american actual, dar ea indică totuși *originea* puterilor șamanice. Vezi, mai jos, pp. 139 și urm.

[36] H. WEBSTER, *Magic*, p. 215; *cf.* și *ibid.*, pp. 39–44, 388–391. Cu privire la spiritele ajutătoare în vrăjitoria europeană din Evul Mediu, *cf.* Margaret Alice MURRAY, *The God of the Witches*, Londra, 1934, pp. 80 și urm.; G. L. KITTREDGE, *Witchcraft in Old and New England*, Cambridge, Mass., 1929, p. 613, s.v. „familiars"; S. THOMPSON, vol. III, p. 60 (F. 403), p. 215 (G. 225).

[37] *Cf.* WEBSTER, *op.cit.*, p. 215. Despre spiritele păzitoare în America de Nord, *cf.* FRAZER, *Totemism and Exogamy*, III, Londra, 1910, pp. 370–456; Ruth BENEDICT, „The concept of the Guardian Spirit in North America", *Memoirs of the American Anthropological Association*, nr. 29, 1923. Vezi și mai jos, pp. 106 și urm., 284 și urm.

în lupi[38], șamanii laponi se fac lupi, urși, reni, pești[39], vrăjitorul semang (*hala*) se poate transforma în tigru[40], la fel *halak*-ul din Sakai[41] și *bomor*-ul din Kelantan[42].

În aparență, această imitație șamanică a mișcărilor și țipetelor animalului poate fi socotită drept „posesie". Dar mai exact ar fi să vorbim despre *o luare în posesie de către șaman a spiritelor sale ajutătoare*: el *se transformă în animal*, tot așa cum, punîndu-și o mască de animal, obține un rezultat asemănător. Sau, s-ar putea vorbi de o *nouă identitate* a șamanului, care devine spirit-animal și „vorbește", cîntă sau zboară aidoma animalelor și păsărilor. „Vorbirea animalelor" este doar o variantă a „vorbirii spiritelor", limbajul șamanic secret asupra căruia vom reveni îndată.

Doream ceva mai înainte să atragem atenția asupra următorului lucru: prezența, sub forma unui animal, a unui spirit ajutător, dialogul cu acesta într-o limbă secretă sau întruchiparea în persoana șamanului a acestui spirit-animal (măști, gesturi, dansuri etc.) — sînt mijloace în plus de a arăta că șamanul e în stare să-și părăsească condiția lui umană, altfel spus, că este capabil „să moară". Aproape toate animalele au fost concepute, din cele mai vechi timpuri, fie ca psihopompe, adică însoțitoare ale sufletului în lumea de dincolo, fie ca formă nouă a unui decedat. Fie că este „strămoș" ori „maestru de inițiere", animalul simbolizează o legătură reală și directă cu lumea de dincolo. În numeroase legende și mituri, eroul este trans-

---

[38] W. G. BOGORAZ, „The Chukchee", *Memoirs of the American Museum of Natural History*, XI, Jesup North Pacific Expedition, VII, Leyden și New York, 1904, p. 437; K. Rasmussen, „Intellectual Culture of the Copper Eskimos", în *Report of the Fifth Thule Expedition*, IX, Copenhaga, 1932, p. 35.

[39] LEHTISALO, *Entwurf*, pp. 114–159; ITKONEN, *Heidnische Religion*, pp. 116, 120 și urm.

[40] Ivor EVANS, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1930, pp. 115–125 (p. 120).

[41] Ivor EVANS, *Studies in Religion...*, p. 210. În a 14-a zi după moarte, sufletul se transformă în tigru (*ibid.*, p. 211).

[42] J. CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, pp. 38 și urm. Avem aici de a face cu o credință universal răspîndită. Pentru Europa antică și modernă, v. KITTREDGE, *Witchcraft*, pp. 174–184; THOMPSON, vol. III, pp. 212–213; Lily WEISER-AALL, „Hexe" (in *Handwörterbuch d. deutsch. Aberglaubens*, vol. III); Arne RUNENBERG, *Witches, Demons and Fertility Magic: Analysis of Their Significance and Mutual Relations in West-European Folk Religion* (Helsinki, 1947), pp. 212–213; *cf.* și cartea confuză, dar bogat documentată a lui Montague SUMMERS, *The Werewolf*, Londra, 1933.

portat în lumea cealaltă[43] de un animal. Tot un animal îl cară pe neofit în spinare în hățiș (= Infernul), sau îl ține în fălci, sau îl „înghite" ca să-l „omoare" și să-l „învie" etc.[44] În fine, trebuie ținut seama de solidaritatea mistică dintre om și animal, care constituie trăsătura dominantă a religiei paleo-vînătorilor. În virtutea acestei solidarități, anumiți oameni sînt în stare să se transforme în animale, să le înțeleagă limba sau să le împărtășească presimțirile și puterile oculte. De fiecare dată cînd un șaman ajunge să înțeleagă modul de a fi al animalelor, el restabilește, întrucîtva, situația care exista *in illo tempore*, în vremurile mitice, cînd încă nu se produsese ruptura dintre om și lumea animalelor (vezi, mai departe, p. 104).

Animalul protector al șamanilor buriați se numește *khubilgan*, termen care poate însemna „metamorfoză" (de la *khubilukhu*, „a se transforma", „a lua altă formă").[45] Altfel spus, nu numai că animalul protector îi permite șamanului să se metamorfozeze, dar el constituie întrucîtva „dublul", alter egoul lui.[46] Acesta din urmă este unul din „sufletele" șamanului, „sufletul în formă de animal" (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 478) sau, mai precis, „sufletul-viață".[47] Șamanii se înfruntă ca animale și dacă alter egoul unuia în formă animală e ucis în luptă, curînd moare și șamanul.[48]

---

[43] Cerul, iadul subteran sau submarin, pădurea de nepătruns, muntele, locul pustiu, jungla etc., etc.

[44] *Cf.* C. HENTZE, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, Anvers, 1941, pp. 46 și urm., 67 și urm., 71 și urm. etc.

[45] *Cf.* U. HARVA (HOLMBERG), „Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]", în *Mythology of all Races*, Boston și Londra, IV, 1927, pp. 406, 506.

[46] Despre relațiile dintre animalul protector, șaman și „Tiermutter" a clanului la evenci, *cf.* A. F. ANISIMOV, „Predstavleniia evenkov o duše i problema proishojdeniia animisma", în *Rodovoie obșcestvo*, Moscova, 1951, pp. 109–118 (pp. 110 și urm.); *id.*, „Șamanskie dušî po vozreniam evenkov", în *Sbornik Muzeia Antropologhii i Etnografii*, XIII, Moscova și Leningrad, 1951, pp. 187–215 (pp. 196 și urm.); vezi și A. FRIEDRICH, „Das Bewusstsein eines Naturvolkes vom Haushalt und Ursprung des Lebens", în *Paideuma*, VI, 2 august 1955, pp. 47–54 (pp. 48 și urm.); *id.*, și G. BUDRUSS, *Schamanengeschichten*, pp. 44 și urm.

[47] V. DIÓSZEGI, „K voprosu o borbe șamanov v obraze jivotnîh", în *Acta orientalia hungarica*, II, Budapesta, 1952, pp. 303–316 (pp. 312 și urm.).

[48] Despre această temă, extrem de frecventă în credințele și folclorul șamanic, *cf.* A. FRIEDRICH și G. BUDRUSS, *Schamanengeschichten*, pp. 160 și urm., 164 și urm.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, vol. XII, p. 634; V. DIÓSZEGI, „A viaskodó táltosbika

Putem considera, așadar, spiritele păzitoare și spiritele ajutătoare, fără de care nici o ședință șamanică nu e posibilă, drept semne autentice ale călătoriilor extatice ale șamanului în lumea de dincolo.[49] Aceasta înseamnă că animalele-spirite își asimilează rolul de spirite ale strămoșilor; acestea, în primul rînd, îl duc pe șaman în lumea de dincolo (în Cer, în Infern), îi revelează misterele, îl instruiesc etc. Rolul de spirit-animal în riturile de inițiere și în miturile și legendele despre călătoria unui erou în lumea de dincolo se întîlnește pînă la asimilare cu cel al sufletului mortului în „posesie" inițiatică (șamanică). Dar, după cum se poate bine observa, *șamanul se transformă în mort* (sau spirit-animal, sau zeu etc.), ca să-și poată demonstra capacitatea reală de a săvîrși o urcare la cer sau o coborîre în lumea de jos. În acest chip, poate fi concepută posibilitatea unei explicații comune tuturor acestor grupe de fapte: este vorba, întrucîtva, de repetarea periodică (adică reînnoită cu fiecare nouă ședință șamanică) a morții și învierii șamanului. Extazul nu este altceva decît experiența concretă a morții rituale sau, altfel spus, a depășirii condiției umane, profane. Și, așa cum vom vedea, șamanul e capabil să dobîndească această „moarte" prin toate mijloacele, de la narcotice și bătăi de tobă pînă la „posesia" spiritelor.

„LIMBAJ SECRET" — „LIMBAJUL ANIMALELOR"

În decursul inițierii, viitorul șaman trebuie să învețe limbajul secret pe care îl va folosi în timpul șamanizării ca să poată comunica cu spiritele și cu spiritele-animale. Această limbă secretă, șamanul o învață fie de la un maestru, fie prin mijloace proprii, adică direct

---

és a sámán állatalakú életlelke (Lupta taurului minunat și sufletul vital al șamanului capabil de a-și apropria o formă de animal), în *Ethnographia*, LXIII, 1952, pp. 308–357 și *passim; id.*, „K voprosu o borbe", *passim*. În acest ultim articol, autorul crede că poate afirma că, la început, animalul de luptă al șamanilor era renul. Acest lucru pare confirmat de faptul că desenele rupestre de la Saîmali Taș, din Kirghizia, care datează din primul și din al doilea mileniu dinaintea erei noastre, reprezintă șamani în formă de reni care se luptă; *cf.* în special, „K voprosu", p. 308, nota și fig. 1. Cu privire la *táltos*-ul unguresc, *cf. ibid.*, p. 306 și bibliografia de la nota 16.

[49] După Dominik SCHRÖDER, spiritele ocrotitoare, întrucît locuiesc în lumea cealaltă, îi asigură șamanului intrarea în lumea de dincolo; *cf.* „Zur Struktur des Schamanismus", în *Anthropos*, L, 1955, pp. 849–881 (pp. 863 și urm.).

de la „spiritele" sale; la eschimoși, de pildă, ambele metode coexistă.[50] S-a putut constata existența unui limbaj secret specific la laponi[51], la ostiaci, la ciucci, la iakuți, la tunguși.[52] În timpul transei, se crede, șamanul tungus cunoaște limbajul Naturii întregi.[53] Limbajul șamanic secret este la eschimoși foarte elaborat; el e folosit ca mijloc de comunicare între vrăjitorii-șamani (*angakut*) și spiritele lor.[54] Fiecare șaman are un cîntec specific pe care îl murmură ca să-și cheme spiritele.[55] Chiar și acolo unde nu este vorba de un limbaj secret, se mai disting și azi urmele unor refrene incomprehensibile care se repetă în timpul șamanizării, ca de pildă la altaici.[56]

Acest fenomen nu este exclusiv nord-asiatic și arctic: îl aflăm mai peste tot. În timpul șamanizării, *hala* al pigmeilor semang vorbește cu Chenoi (spiritele cerului) pe limba lor; de îndată ce iese din coliba ceremonială, el se face că a uitat totul.[57] La tribul mentawei, maestrul inițiator suflă printr-o țeavă de bambus în urechea candidatului la inițiere, ca să-l facă apt să înțeleagă rostirea spiritelor.[58] În timpul ședințelor șamanice, șamanul batak vorbește în „limba spiritelor" (Loeb, *Sumatra*, p. 81) și cîntă melodiile șamanice ale populațiilor dusun (Borneo septentrional) în limbajul secret.[59] „Conform tradiției populației carib, primul *piai* (șaman) a fost un om care, auzind un cîntec ridicîndu-se dintr-un rîu, s-a scufundat în acesta cu îndrăzneală și n-a mai ieșit decît după ce a învățat pe de rost de la femeile-spirite cîntecul și după ce a primit de la ele tot ce-i trebuia ca să poată șamaniza" (Métraux, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 210).

---

[50] Cf. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 114.

[51] *Cf.* Eliel LAGERCRANTZ, „Die Geheimsprachen der Lappen", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLII, 2, 1928, pp. 1–13.

[52] T. LEHTISALO, „Beobachtungen über die Jodler", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLVIII, 1936–1937, 2, pp. 1–34 (pp. 12 și urm.).

[53] LEHTISALO, „Beobachtungen", p. 13.

[54] THALBITZER, „The Heathen Priests", pp. 448, 454 și urm.; *id.* „Les magiciens esquimaux", p. 75; WEYER, *The Eskimos*, pp. 435–436.

[55] RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 111, 122. Vezi textele în „limbă secretă" (*ibid.*, pp. 125, 131 etc.).

[56] LEHTISALO, „Beobachtungen", p. 22.

[57] SCHEBESTA, *Les Pygmées*, p. 153; I. EVANS, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang", pp. 118 și urm.; *id.*, *Studies*, pp. 156 și urm., 160 etc.

[58] LOEB, „Shaman and Seer", p. 71.

[59] EVANS, *Studies*, p. 4. *Cf.* și L. Roth, *The Natives of Sarawak*, I, p. 270.

Foarte adesea, această limbă secretă este în fond un „limbaj al animalelor" sau are la origine imitarea țipătului animalelor. În America de Sud, în timpul perioadei de inițiere, neofitul, se spune, învață să imite vocea animalelor.[60] Același lucru și în America de Nord: la triburile pomo și menomini, între altele, șamanii imită cîntecul păsărilor.[61] În timpul ședințelor șamanice, la iukaghiri, ciucci, golzi, eschimoși și alte popoare, se aud țipete de păsări și de animale sălbatice.[62] Castagné ni-l arată pe *baqça* kirghiz-tătar alergînd în jurul cortului, făcînd salturi mari, scoțînd răgete, țopăind: el „latră ca un cîine, adulmecă asistența, mugește ca un taur, țipă, rage, behăie ca oaia, grohăie ca porcul, nechează, uguie ca porumbelul, imită cu o extraordinară precizie orice țipăt de animal, cîntecul păsărilor, fîlfîitul lor în zbor etc., lucru care impresionează puternic asistența" („Magie et exorcisme", p. 93). „Coborîrea spiritelor" are loc adesea în acest mod. La indienii din Guyana, „liniștea este brusc întreruptă de o explozie de țipete bizare, dar pur și simplu teribile: răgete, urlete umplu coliba ceremonială și-i zguduie pereții. Vocile se ridică într-un muget ritmic care devine treptat un mîrîit surd și îndepărtat ca să crească apoi din nou".[63]

Aceste țipete anunță prezența spiritelor, așa cum o anunță și comportamentele și gesturile animale (vezi mai sus, pp. 96–97). Multe din cuvintele folosite în timpul acțiunii șamanice își au originea în țipătul păsărilor și al altor animale (Lehtisalo, „Beobachtungen", p. 25). Așa cum a observat Lehtisalo (*ibid.*, p. 26), șamanul cade în extaz folosind toba, „*Jodler*"-ul (chiotele) iar textele magice sînt pretutindeni cîntate. „Magie" și „cîntec", în special cîntecul păsărilor, sînt exprimate printr-un singur cuvînt. Vocabula germanică pentru descîntecul magic este *galdr*, derivată de la *galan*, „a cînta", termen care se folosește mai cu seamă pentru cîntatul păsărilor.[64]

---

[60] Ida LUBLINSKI, „Der Medizinmann", pp. 247 și urm.; MÉTRAUX, *op. cit.*, pp. 206, 210.

[61] LOEB, *Tribal Initiation*, p. 278.

[62] LEHTISALO, „Beobachtungen", pp. 23 și urm.

[63] THURN, *Among the Indians of Guiana*, pp. 336–337, citat și tradus de MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens", p. 326.

[64] Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte*, ed. a 2-a, Berlin și Leipzig, 1956–1957, 2 vol., I, pp. 304 și urm.; LEHTISALO, „Beobachtungen", pp. 27 și urm.; *cf. carmen*, cîntec magic; *incantare*, a fermeca; în românește, *descîntare* (literal, a desfermeca), a exorciza; *descîntec*, incantație, exorcism.

A învăța limbajul animalelor și, mai ales, acela al păsărilor echivalează, mai peste tot în lume, cu a cunoaște tainele Naturii și, pornind de aici, cu a fi în stare să profetizezi.[65] Limbajul păsărilor se învață de obicei mîncînd un șarpe sau un alt animal socotit magic.[66] Atare animale pot dezvălui tainele viitorului pentru că în făptura lor ele sînt ca un fel de recipiente ale sufletelor morților sau epifanii ale zeilor. A le învăța limbajul, a le imita vocea înseamnă a putea stabili o comunicare cu lumea de dincolo și cu Cerul. Vom regăsi aceeași identificare cu un animal sau cu o pasăre cel mai adesea atunci cînd vom vorbi despre costumul șamanic și despre zborul magic. A deveni pasăre sau a fi însoțit de o pasăre arată capacitatea de a întreprinde, încă din timpul vieții, o călătorie extatică la Cer sau în lumea de dincolo.

A imita vocea animalelor, a folosi în timpul acțiunii șamanice limbajul lor tainic este încă un semn al faptului că șamanul poate să călătorească liber în toate cele trei zone cosmice: Infernul, Pămîntul și Cerul, altfel spus, el poate pătrunde nestingherit acolo unde numai morții sau zeii au acces. O atare transformare, de altfel, se poate dobîndi și prin alte mijloace: îmbrăcînd, de pildă, costumul șamanic sau ascunzîndu-ți fața sub o mască.

Mai e și altceva. În multe culturi tradiționale, familiaritatea cu animalele și cunoașterea limbii acestora reprezintă un sindrom paradisiac. La începuturi, adică în vremurile mitice, omul trăia în bună pace cu toate viețuitoarele și le știa limba. Abia drept urmare a unei catastrofe primordiale, comparabilă cu „izgonirea din grădina Raiului", omul a devenit ceea ce este el azi: muritor, sexuat, silit să muncească pentru ca să aibă ce mînca și mereu în conflict cu animalele. Pregătindu-se de extaz și în cursul extazului, șamanul abolește condiția sa umană actuală și regăsește, provizoriu, situația inițială. Prietenia cu animalele, cunoașterea limbajului lor, metamorfozarea în animal sînt tot atîtea simptome că șamanul a reintegrat situația

---

[65] Vezi Antti AARNE, „Der tiersprachenkundige Mann und seine neugierige Frau", *Folklore Fellows Communications*, II, 15, Hamina, 1914; N. M. PENZER, editor, și C. H. TAWNEY, trad., *The Ocean of Story (Somadeva's Kathā-saritsā-gara*, Londra, 10 vol., 1924–1928; I, p. 48; II, p. 107, nota; Stith THOMPSON, *Index*, vol. I, pp. 314 și urm. (B 215).

[66] *Cf.* FILOSTRAT, *Viața lui Apollonios din Tyana*, 1, 20 etc. Vezi L. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, Londra, 1923, vol. I, p. 261; N. M. PENZER, ed., și C. H. TAWNEY, trad., *The Ocean of Story*, vol. II, p. 108, nota 1.

„paradisiacă", pierdută la începutul timpurilor (*cf.* M. Eliade, *Mythes, rêves et mistères*, pp. 80 și urm.).

CĂUTAREA PUTERILOR ȘAMANICE LA POPULAȚIILE DIN AMERICA DE NORD

Am arătat deja cîte ceva în legătură cu dobîndirea puterilor șamanice la triburile din America de Nord. Sursa acestor puteri sînt fie Zeii, fie strămoșii șamani, fie animalele mitice, fie, în sfîrșit, anumite obiecte sau zone cosmice. Dobîndirea puterilor are loc spontan sau ca urmare a unei căutări voite; și într-un caz, și în celălalt, viitorul șaman trebuie să depășească anumite probe de tip inițiatic. În general, în America de Nord, acordarea puterilor șamanice se traduce prin dobîndirea unui spirit ocrotitor sau ajutător.[67]

Iată cum se petrec lucrurile la tribul shuswapi din familia salish, în Columbia britanică: „șamanul este inițiat de animale care devin spiritele sale ocrotitoare. Riturile de inițiere, al căror obiectiv nu este altul decît acela de a dobîndi ajutor supranatural în direcția dorită, par să fie identice la războinici și la șamani. Tînărul ajuns la pubertate, înainte chiar de a fi cunoscut femeia, trebuie să meargă în munte și să îndeplinească un anumit număr de isprăvi inițiatice. El trebuie să-și construiască o saună (*sweat-house*) în care să-și petreacă nopțile; dimineața, el poate reveni în sat. În timpul nopții își curăță trupul în aburi, cîntec și dans. El duce o astfel de viață, uneori ani întregi, pînă cînd ajunge să viseze că animalul pe care a dorit să și-l facă spirit ocrotitor îi apare și îi promite să-l ajute. În momentul în care spiritul apare, novicele leșină. « El este ca beat, nu e în stare să-și dea seama ce i se întîmplă sau dacă e noapte ori zi. »[68] Animalul îi spune că, dacă are nevoie de ajutor, poate să-l cheme și îl învață un anumit cîntec pe care să-l folosească în acest scop. De aceea orice șaman are cîntecul său, pe care nimeni altul nu mai are dreptul să-l cînte, afară doar de împrejurarea cînd încearcă să

---

[67] *Cf.* Josef HAEKEL, „Schutzgeistsuche und Jugendweihe im westlichen Nordamerika", în *Ethnos*, XII, 1947, pp. 106–122.

[68] Acesta este semnul, după cum se știe, al unei experiențe extatice autentice: *cf.* „spaima de neînțeles" a novicilor eschimoși la apariția spiritelor lor ajutătoare (vezi, mai sus, pp. 96 și urm.).

descopere un vrăjitor. Spiritul coboară uneori asupra candidatului în forma trăsnetului.[69] Dacă novicele este inițiat de un animal, acesta îl învață pe candidat limba lui specifică. Despre un șaman din Nicola Valley se spune că în descîntecele lui vorbește « limba coioților »... Cînd un anumit om are spirit protector, el devine invulnerabil la săgeți și la gloanțe; iar dacă un glonț ori o săgeată îl atinge, rana nu sîngerează, sîngele îi curge în stomac; omul îl scuipă și e la fel de sănătos ca mai înainte... Oamenii pot să dobîndească mai multe spirite protectoare; șamanii cei mai puternici au de obicei mai multe asemenea spirite care îi ajută..."[70]

În acest exemplu, dobîndirea puterilor șamanice se petrece ca urmare a unei căutări voite. În unele regiuni din America de Nord, candidații se retrag în peșterile munților sau în locuri pustii și se străduiesc, printr-o intensă concentrare, să dobîndească acele viziuni care, numai ele, pecetluiesc cariera unui șaman. De obicei, se precizează ce fel de „putere" este cerută[71]: amănunt important, căci ne arată că este vorba de o tehnică menită să procure puteri magico-religioase, în general, și nu doar șamanice.

Iată povestea unui șaman din tribul paviotso culeasă și publicată de W. Park: la cincizeci de ani el se hotărăște să devină „medic". Intră într-o peșteră și începe să se roage: „Tribul meu este bolnav, vreau să-l fac sănătos etc." Se străduiește să adoarmă, dar este mereu trezit de zgomote stranii: aude grohăituri, horcăieli, mugete, răgete de fel de fel de animale (urși, lei de munte, cerbi lopătari etc.). În cele din urmă adoarme și asistă, în somn, la o ședință de vindecare

---

[69] Am văzut (p. 32) că, la buriați, cel care este lovit de trăsnet este îngropat ca un șaman și rudele sale apropiate au dreptul să devină șamani, căci, întrucîtva, el a fost „ales" de Zeul Cerului (MIKHAILOWSKI, „Shamanism", p. 86). Populațiile soyotiz, kamchadal și altele cred că devii șaman atunci cînd, pe timp de furtună, se dezlănțuie tunetul (MIKHAILOWSKI, p. 68). O șamană eschimosă și-a dobîndit puterea după ce a fost lovită de „o minge de fier" (RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 122 și urm.).

[70] Franz BOAS, „The Shushwap" (*Sixth Report of the Committee on the North-Western Tribes of Canada: Report of the British Association*, Leeds, 1890, extras), pp. 93 și urm. Vom avea ocazia să revenim asupra valorii șamanice a actului sudației în saună (*sweat-house*).

[71] Willard PARK, *Shamanism in Western North America*, p. 27. *Cf.* și Marcelle BOUTEILLER, „Don chamanistique et adaptation à la vie chez les Indiens de l'Amérique du Nord", *passim*; *id.*, *Chamanisme et guérison magique*, Paris, 1950, pp. 57 și urm.

șamanică: „ei erau jos, la poalele muntelui. Îi auzeam vorbind și cîntînd. După aceea am auzit un șaman gemînd. Un doctor cînta și îl îngrijea.“ Bolnavul, în cele din urmă, moare și candidatul aude familia jelindu-l. Stînca începe să se crape. „Un om a apărut în despicătură: era înalt și zvelt și avea o pană de vultur în mînă.“ El îi poruncește să-și facă rost de cutare și cutare pene și îl învață cum să vindece. Cînd, dimineața, candidatul se trezește, nu zărește pe nimeni alături (Park, *Shamanism*, pp. 27–28).

Dacă un candidat nu respectă instrucțiunile primite în vis, vocația lui este sortită eșecului (*ibid.*, p. 29). În unele cazuri, în primul vis al candidatului apare spiritul șamanului strămoș, dar în celelalte apar spirite superioare care îi conferă „puterea“. Dacă moștenitorul nu își însușește această putere, el se îmbolnăvește (*ibid.*, p. 30); aceeași situație o întîlnim mai peste tot.

Sufletele morților sînt socotite sursă de potențial șamanic la triburile paviotso, shoshoni, seed laters și, mai la nord, la populațiile lillooet și thompson.[72] Această modalitate de dobîndire a puterii este, în California de Nord, extrem de răspîndită. Șamanii din tribul yurokh visează un mort, în general, dar nu neapărat un șaman. La cei din tribul sinkyone, puterile sînt primite în vise în care apar rudele decedate ale șamanului. La populațiile wintu, șamanii sînt învestiți în urma unor asemenea vise, mai ales a acelora în care apar copiii decedați ai celui care visează. La populațiile shasta, primul indiciu al puterii șamanice urmează unor vise în care apar mama, tatăl, ori un alt strămoș decedat.[73]

Dar în America de Nord există și alte surse de puteri șamanice, precum și alte tipuri de maeștri instructori decît sufletele morților și animalele păzitoare. În Marele Bazin se vorbește despre „omulețul verde“, care are o înălțime de doar două picioare și poartă o tolbă

---

[72] W. PARK, *op. cit.*, p. 79; J. TEIT, „The Lillooet Indians“, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, vol. IV, *The Jesup North Pacific Expedition*, II, 5, New York, 1906, pp. 193–300 (pp. 287 și urm.); „The Thompson Indians of British Columbia“, *Memoirs of the American Museum of Natural History*, II, *The Jesup North Pacific Expedition*, I, New York, 1900, pp. 162–392 (p. 353). Ucenicii lillooet dorm pe morminte, uneori timp de cîțiva ani (TEIT, „The Lillooet“, p. 287).

[73] W. PARK, *op. cit.*, p. 80. Aceeași tradiție la triburile atsugewi, maidu septentrional, crow, arapaho, gros ventre etc. La unele din aceste triburi, la fel ca și în alte regiuni, puterile șamanice sînt căutate dormind pe morminte; uneori (la tlingit, de exemplu, se recurge la un mijloc și mai impresionant: ucenicul petrece o noapte întreagă lîngă un șaman mort (*cf.* FRAZER, *Totemism and Exogamy*, vol. III, p. 439).

cu săgeți și un arc. „Omulețul verde" este spiritul păzitor al vracilor (*medicine-men*), al celor care au devenit magicieni numai printr-un ajutor supranatural (Park, *op. cit.*, p. 77). Tema piticului care conferă putere sau este spirit păzitor este foarte răspîndită la vest de Munții Stîncoși, în triburile din Podișuri (thompson, shushwap ș.a.) și California septentrională (shasta, atsugewi, maidu din nord și yuki).[74]

Uneori, puterea șamanică provine direct de la Ființa Supremă sau de la alte divinități. Așa, de pildă, la tribul cahuilla din California de Sud (deșertul Cahuilla), șamanii primesc, se spune, puterea de la Mukat, Creatorul lumii, dar această putere este transmisă prin intermediul spiritelor ocrotitoare (bufnița, vulpea, coiotul, ursul etc.), care se comportă ca soli ai Ființei Supreme pe lîngă șamani (Park, *op. cit.*, p. 82). La populațiile mohawe și yuma, puterea provine de la marile Ființe mitice care au transmis-o șamanilor la începutul lumii (*ibid.*, p. 83). Transmiterea are loc în vis și comportă un scenariu inițiatic. Șamanul tribului yuma asistă în vis la începuturile lumii și retrăiește timpurile mitice.[75] La populațiile manicopa, visele inițiatice urmează o schemă tradițională: un spirit ia sufletul viitorului șaman și îl poartă din munte în munte, revelîndu-i la fiecare popas cîntece și leacuri ale bolilor.[76] La triburile walapai, călătoria sub călăuzirea spiritelor este o caracteristică esențială a viselor șamanice (*ibid.*, p. 116).

Așa cum am văzut deja în mai multe rînduri, instruirea șamanilor are loc adeseori în timpul viselor. În vis, omul se întîlnește cu sacrul prin excelență și se restabilesc legăturile directe cu zeii, spiritele și sufletele strămoșilor. Tot în vis se abolește timpul istoric și se regăsește timpul mitic, fapt care permite viitorului șaman să asiste la începuturile lumii și, plecînd de aici, să devină contemporan cu

---

[74] Vezi lista completă a triburilor în PARK, *op. cit.*, pp. 77 și urm. *Cf.*, *ibid.*, p. 111: despre „omulețul verde" care le apare viitorilor șamani ai tribului ute în perioada adolescenței lor.

[75] A. L. KROEBER, „Handbook of the Indians of California", *Bureau of American Ethnology*, Bull, 78, 1925, pp. 754 și urm., p. 775; C. D. FORDE, „Ethnography of the Yuma Indians", *Univ. Calif. Publ. American Archaeology and Ethnology*, 28, 1931, nr. 4, pp. 201 și urm. Inițierea în confreria secretă șamanică Mide'wiwin comportă și ea o întoarcere în vremurile mitice ale începuturilor lumii, cînd Marele Spirit a dezvăluit misterele primilor „doctori mari". Vom vedea că, în aceste ritualuri inițiatice, este vorba de o comunicare între Cer și Pămînt, așa cum a fost stabilită la facerea lumii.

[76] L. SPIER, *Yuman Tribes of the Gila River*, Chicago, 1933, p. 247; PARK, *op. cit.*, p. 115.

cosmogonia și cu revelațiile mitologice primordiale. Cîteodată visele inițiatice sînt involuntare și încep încă din copilărie, cum e cazul la triburile din Podișul Marelui Bazin (*cf. ibid.*, p. 110). Visele, deși nu urmează un scenariu prea rigid, sînt stereotipe: sînt visați spirite și strămoși sau li se aud vocile (cîntece și învățătură șamanică). Tot în vis se primesc rînduielile inițiatice (dietă, tabuuri etc.) și se învață care sînt obiectele de care șamanul va avea nevoie ca să vindece.[77] La populațiile maidu din nord-est, devii șaman visînd, de asemenea, spirite. Și cu toate că la aceste triburi șamanismul se moștenește, consacrarea nu o primești decît după ce ai văzut spirite în vis; aceste spirite, de altfel, se moștenesc de la o generație la alta. Spiritele apar uneori în formă de animale (și în acest caz, șamanul nu trebuie să mănînce carne din acel animal), dar ele locuiesc, fără să aibă forme anume, și în stînci, lacuri etc.[78]

Credința că animalele-spirite sau fenomenele naturale sînt izvor de putere șamanică este foarte răspîndită în America de Nord.[79] La populațiile salish din Columbia britanică, numai șamanii moștenesc spiritele ocrotitoare ale părinților lor. Aproape toate animalele și un mare număr de lucruri pot să devină spirite: tot ce are o relație oare-care cu moartea (de exemplu, mormintele, oasele, dinții etc.) și orice fenomen natural (cerul senin, estul și vestul etc.). Dar în acest caz, ca și în multe altele, avem de a face cu o experiență magico-religioasă care depășește sfera șamanismului, căci și războinicii au spirite ocrotitoare proprii, în armura lor, precum și în animalele sălbatice; vînătorii și le găsesc pe ale lor în ape, în munți și în animalele pe care le vînează etc.[80]

Potrivit spuselor șamanilor tribului paviotso, puterea le este acordată de „Spiritul Nopții". El „se află peste tot. Nu are nume. Nu există nume care să-l numească". Acvila și Bufnița sînt doar mesagerii care transmit învățături din partea Spiritului Nopții. *Water-babies* sau alte animale pot fi și ele mesagerii săi. „Cînd Spiritul Nopții acordă

---

[77] Despre triburile paviotso, vezi PARK, *op. cit.*, p. 23; triburile din California de Sud, *ibid.*, p. 82. Despre vise auditive, p. 23 etc. La triburile oknagon din Sud, viitorul șaman nu vede spiritele ocrotitoare, le aude numai cîntecele și recomandările, *ibid.*, p. 118.

[78] R. DIXON, *The Northern Maidu*, New York, 1905, pp. 274 și urm.

[79] Vezi lista triburilor și informațiile bibliografice în PARK, *op. cit.*, pp. 76 și urm.

[80] F. BOAS, „The Salish Tribes of the Interior of British Columbia", *Annual Archaeological Report for 1905*, Toronto, 1906, pp. 222 și urm.

puterea de a șamaniza (*power for doctoring*), el îi spune șamanului să ceară ajutor de la *water-babies*, de la acvilă, bufniță, de la cerbul lopătar, antilopă, urs sau alt animal ori pasăre."[81] Coiotul, în schimb, nu e niciodată rezervor de putere pentru paviotso, deși în legendele lor el are un rol important (Park, *op. cit.*, p. 19). Spiritele care conferă puteri sînt invizibile: numai șamanii le pot zări (*ibid.*).

Trebuie să adăugăm și „durerile" (*pains*) care pot fi concepute atît ca sursă a puterilor, dar și ca pricină a bolilor. „Durerile" par să fie însuflețite și uneori au chiar o anume personalitate. Ele nu au formă omenească, dar sînt considerate concrete.[82] La cei din triburile hupa, de pildă, ele sînt diferit colorate: una seamănă cu o bucată de carne crudă, altele sînt asemănătoare crabilor, cerbilor lopătari, vîrfurilor de săgeți etc. (*ibid.*, p. 81). Credința în „dureri" este generală la triburile din California septentrională (*ibid.*, p. 80), dar necunoscută în alte regiuni ale Americii de Nord (*ibid.*, p. 81).

Entitățile *damagomi* ale tribului achumawi sînt atît spirite păzitoare, cît și „dureri". O șamană, Old Dixie, povestește cum i s-a revelat vocația șamanică: era de-acum căsătorită cînd, într-o bună zi, „primul meu *damagomi* a venit să mă caute. Nu m-a părăsit nici acum. E ca o mogîldeață neagră, de-abia îl vezi. Cînd a venit prima oară a făcut mare tărăboi. Era în toiul nopții. Mi-a spus că trebuie să mă duc să-l văd în munte. M-am dus acolo. Mi-era foarte teamă. Aproape nu mai puteam să respir. Pe urmă am avut și alții. I-am prins."[83] Era vorba de *damagomi* ce aparținuseră altor șamani și care erau trimiși să otrăvească oamenii sau pentru alte însărcinări șamanice. Old Dixie își trimitea *damagomi* deja prinși și aceștia îi capturau la rîndul lor. În acest chip, ea a ajuns să aibă peste cincizeci de *damagomi*, în timp ce șamanii tineri nu au decît trei sau patru (J. de Angulo, *op. cit.*, p. 565). Șamanii îi hrănesc cu sîngele pe care îl sug în timpul vindecărilor (*ibid.*, p. 563). După de Angulo (p. 580), acești *damagomi* sînt atît reali (în carne și oase), cît și fantastici. Cînd un șaman vrea să otrăvească pe cineva, el trimite un *damagomi*:

---

[81] Informator etnografic paviotso citat de PARK, *op. cit.*, p. 17. „Spiritul Nopții" este probabil o formulă mitologică tîrzie a Ființei Supreme, devenită întrucîtva *deus otiosus*, și care îi ajută pe oameni prin intermediul unor „mesageri".

[82] KROEBER, „Handbook", pp. 63 și urm., 111, 852; R. DIXON, „The Shasta", în *Bull. Am. Mus. of Nat. History*, XVII, V, New York, 1907, pp. 472 și urm.

[83] Jaime de ANGULO, „La psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le chamanisme", în *Anthropos*, vol. 23, 1938, pp. 561–582 (p. 565).

„Găsește-l pe cutare. Intră în el. Îmbolnăvește-l. Nu-l ucide imediat. Fă-l să moară într-o lună“ (*ibid.*).

Așa cum am văzut în legătură cu șamanii salish, orice animal sau obiect cosmic poate deveni sursă de putere sau spirit ocrotitor. La indienii thompson, de exemplu, apa este considerată spirit ocrotitor al șamanilor, al războinicilor, al vînătorilor și al pescarilor; soarele, tunetul sau pasărea tunetului, piscurile munților, ursul, lupul, vulturul și corbul sînt spiritele ocrotitoare ale șamanilor și războinicilor. Alte spirite ocrotitoare sînt comune șamanilor și vînătorilor sau șamanilor și pescarilor. Există însă și spirite păzitoare rezervate exclusiv șamanilor: noaptea, ceața, cerul senin, estul, vestul, femeia, tînăra fecioară, copilul, mîinile și picioarele omului, sexul femeii și acela al bărbatului, liliacul, tărîmul sufletelor, strigoii, mormintele, oasele, dinții și părul morților etc.[84] Dar lista surselor de putere șamanică e departe de a fi epuizată (*cf.* Park, *op. cit.*, pp. 18, 76 și urm.).

Așa cum am văzut, orice entitate spirituală, animală sau fizică poate deveni sursă de putere sau spirit păzitor atît pentru șaman, cît și pentru oricine altcineva. Acest fapt ni se pare important pentru clarificarea problemei originii puterilor șamanice: în nici un caz calitatea lor de „puteri șamanice“ nu se datorește *sursei* lor (care deseori este aceeași pentru toate puterile magico-religioase), nici faptului că „puterile șamanice“ sînt întrupate în anumite animale ocrotitoare. Orice indian poate dobîndi un spirit ocrotitor dacă este dispus să facă un efort de voință și de concentrare.[85] În alte părți, inițierea tribală se încheie prin dobîndirea unui spirit păzitor. Din acest punct de vedere, efortul căutării puterilor șamanice se integrează în căutarea puterilor magico-religioase în general. Este un lucru pe care l-am clarificat deja într-un capitol precedent; șamanii nu se deosebesc de alți membri ai comunității prin efortul de căutare a sacrului — căutare care este comportamentul normal și universal al tuturor oamenilor —, ci prin capacitatea lor de a avea o experiență extatică, redusă, în cea mai mare parte a timpului, la nivelul unei vocații.

Prin urmare, putem conchide că spiritele ocrotitoare și animalele mitice ajutătoare nu constituie o caracteristică exlusivă a șamanismului.

---

[84] James TEIT, „The Thompson Indians of British Columbia“, pp. 354 și urm.

[85] H. HAEBERLIN și E. GUNTHER, „Ethnographische Notizen über die Indianerstämme des Puget-Sundes“, *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 56, 1924, pp. 1–74 (pp. 56 și urm.). Despre spiritele specifice șamanilor, vezi *ibid.*, pp. 65, 69 și urm.

Aceste spirite auxiliare și proteguitoare sînt adunate mai de peste tot, din întreg Cosmosul, și sînt accesibile oricărui om decis să treacă de anumite încercări pentru a și le putea însuși. Aceasta înseamnă că omul arhaic poate găsi sursa sacrului magico-religios oriunde în Cosmos, că orice părticică din Cosmos poate da loc la o hierofanie, în conformitate cu dialectica sacrului (*cf.* lucrarea noastră *Traité d'histoire des religions*, pp. 31 și urm.; trad. rom., p. 34). Ceea ce îl deosebește pe un șaman de un alt membru al clanului nu este stăpînirea unei puteri sau a unui spirit ocrotitor, ci experiența extatică. Or, am văzut deja — și vom vedea și mai bine în continuare — că spiritele ocrotitoare sau auxiliare nu sînt autorii direcți ai acestei experiențe extatice. Ele nu sînt decît mesagerii unei ființe divine sau elemente auxiliare într-o experiență care implică și alte prezențe tainice.

Pe de altă parte, știm că „puterea" este de multe ori revelată de sufletele șamanilor strămoși (care au primit-o, la rîndul lor, la începuturile vremii, în timpurile mitice), de persoane divine ori semidivine, uneori de o Ființă Supremă. Și aici avem impresia că spiritele ocrotitoare și cele auxiliare nu sînt decît instrumentele necesare experienței șamanice, un fel de organe noi pe care șamanul le primește ca urmare a inițierii pentru a se putea integra mai bine în universul magico-religios, de acum accesibil. În capitolele următoare, rolul spiritelor ocrotitoare și auxiliare ca „organe mistice" va fi și mai clar pus în evidență.

Ca și în alte părți ale lumii, în America de Nord dobîndirea spiritelor ocrotitoare și ajutătoare este fie spontană, fie voită. S-a încercat să se diferențieze inițierea șamanilor nord-americani de aceea a șamanilor siberieni afirmîndu-se că, în cazul celor dintîi, este întotdeauna vorba despre o *căutare voită* a puterilor, în timp ce în Asia vocația șamanică este, mai mult sau mai puțin, *dictată* de spirite.[86] Folosind rezultatele lui Ruth Benedict[87], Bogoraz rezumă astfel dobîndirea puterilor șamanice în America de Nord: ca să intre în contact sau să dobîndească spirite ocrotitoare, aspirantul se retrage în singurătate și se supune unui regim strict de autotortură. Cînd spiri-

---

[86] Waldemar G. BOGORAZ, „The Shamanistic Call and the Period of Initiation in Northern Asia and Northern America", *Proceedings of the XXIII International Congress of Americanists*, New York, 1930, pp. 441–444 (în special p. 443).

[87] *Cf.* R. BENEDICT, „The Vision in Plains Culture", *American Anthropologist*, XXIV, 1922, pp. 1–23.

tele se manifestă sub formă animală, aspirantul trebuie să le ofere, se zice, carne din propriul său trup (Bogoraz, *op. cit.*, p. 442). Dar autooferirea drept hrană pentru spiritele animale, realizată prin ruperea în bucăți a propriului trup (ca în cazul triburilor assiniboin, de pildă, *ibid.*), nu este decît o formulă paralelă cu ritul extatic al sfîșierii trupului aspirantului de către spiritele demonice, rit pe care l-am analizat deja în capitolul anterior și care comportă o schemă inițiatică (moarte și înviere). El se întîlnește, de altfel, și în alte regiuni —, de exemplu, în Australia[88] sau în Tibet (în ritul bon-tantric, *gchod*) — și trebuie considerat un substitut sau o formulă paralelă la tăierea în bucăți a candidatului de către spiritele demonice: acolo unde nu există, sau este mai rară, experiența extatică spontană a dezmembrării corpului și a înnoirii organelor este înlocuită uneori de oferirea trupului ca jertfă spiritelor-animale (la assiniboin) sau spiritelor demonice (ca în Tibet).

Deși nota dominantă a șamanismului nord-american este „căutarea", ea este departe de a fi singura metodă de dobîndire a „puterilor". Am întîlnit deja mai multe exemple de vocație spontană (de pildă, cazul șamanei Old Dixie, *cf.* mai sus, p. 110), dar numărul lor este mult mai mare. Să amintim doar transmiterea ereditară a puterilor șamanice, în care decizia aparține, în ultimă instanță, spiritelor și sufletelor strămoșilor. Să ne amintim și visele premonitorii ale viitorilor șamani, vise care, după Park, se transformă în boli mortale dacă nu sînt corect interpretate și dacă nu li te supui cu pietate. Un șaman bătrîn este chemat să le deslușească: el poruncește bolnavului să se supună îndemnurilor spiritelor care au provocat visele. „În general, o persoană acceptă împotriva voinței sale să devină șaman și nu se hotărăște să-și asume puterile magice și să se supună comenzilor spiritului decît atunci cînd alți șamani îl avertizează că altfel va muri" (Park, *op. cit.*, p. 26). Este chiar cazul șamanilor din Siberia și Asia Centrală , dar și al altora. Această împotrivire față de „alegerea sacră" se explică, s-a spus, prin atitudinea ambivalentă a omului față de sacru.

---

[88] La triburile australiene lunga și djara, cel ce vrea să ajungă *medicine-man* intră într-un iaz reputat a fi locuit de șerpi monstruoși. Aceștia îl „omoară" și, ca urmare a acestei morți inițiatice, aspirantul capătă puteri magice; vezi A. P. ELKIN, „The Rainbow-Serpent Myth in North-West Australia", *Oceania*, 1930, vol. I, nr. 3, pp. 349–353 (p. 350); *cf.*, *id.*, *The Australian Aborigines*, p. 223.

Să adăugăm că și în Asia se întîlnește, deși mai rar, căutarea voită a puterilor șamanice. În America de Nord, și în special în California meridională, dobîndirea de puteri șamanice este adesea asociată cu ceremoniile de inițiere. La triburile kawaiisu, luiseño, juaneño, gabrielino, ca și la diegueño, cocopa și akwa'ala, se așteaptă viziunea animalului protector ca urmare a ingestiei unei plante halucinogene (*jimson weed*).[89] Avem de a face aici mai degrabă cu un rit de inițiere într-o societate secretă decît cu o experiență șamanică. Autotorturile candidatului, la care se referea Bogoraz, aparțin mai degrabă încercărilor teribile pe care un candidat trebuie să le suporte ca să fie admis într-o societate secretă decît șamanismului propriu-zis, deși în America de Nord este întotdeauna greu de precizat limita dintre aceste două forme religioase.

---

[89] KROEBER, „Handbook", pp. 604 și urm.; PARK, *op. cit.*, p. 84.

CAPITOLUL IV

Inițierea șamanică

INIȚIEREA LA TUNGUȘI ȘI LA POPULAȚIA MANCIU

În general, alegerea extatică este urmată, atît în Asia Septentrională cît și în multe alte părți ale lumii, de o perioadă de instruire, în care neofitul este inițiat de către un șaman vîrstnic. Viitorul șaman deprinde tehnicile mistice însușindu-și tradiția religioasă și mitologică a tribului. De multe ori, dar nu întotdeauna, etapa pregătitoare se încheie printr-un șir de ceremonii cunoscute îndeobște sub numele de inițiere a noului șaman.[1] Dar, așa cum observă pe bună dreptate Șirokogorov, la tunguși și la populația manciu nu poate fi vorba de o inițiere propriu-zisă, candidații fiind de fapt inițiați cu mult înainte de recunoașterea lor oficială de către șamani și comunitate (*Psychomental Complex of the Tungus*, p. 350). Același lucru se poate constata cam peste tot în Siberia și în Asia Centrală: chiar acolo unde este vorba de o ceremonie publică (ca de exemplu la buriați), aceasta nu face decît să confirme și să valideze adevărata inițiere extatică și secretă care, după cum am văzut, este opera spiritelor (boli, vise etc.), la care se adaugă ucenicia pe lîngă un șaman.[2]

Există totuși o recunoaștere formală din partea șamanilor-învățători. La tungușii din Transbaikalia, viitorul șaman este ales încă de copil și crescut în acest scop. După o anumită pregătire, copilul trece prin primele încercări: trebuie să tălmăcească visele, să-și arate puterile divinatorii etc. Momentul cel mai dramatic este următorul: candidatul, în extaz, descrie în cele mai mici amănunte animalele pe care i le trimit spiritele ca să-și facă un veșmînt din pielea lor. Mai tîrziu, cînd animalele sînt alungate, iar veșmîntul este gata, are loc o nouă adunare: șamanului mort i se aduce drept jertfă un ren, candidatul

---

[1] Pentru o imagine sintetică a instituției și inițierii șamanilor din Siberia și din Asia Centrală, *cf.* W. SCHMIDT, „Der Ursprung", XII, pp. 653–658.

[2] *Cf.*, de ex., E. J. LINDGREN, „The Reindeer Tungus of Manchuria" (*Journal of the Royal Central Asian Society*, vol. 22., pp. 221–231), pp. 221 și urm.; CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 53.

își îmbracă veșmîntul și își arată puterile de șaman în „marea adunare“ (Șirokogorov, *op. cit.*, p. 351).

La tungușii din Manciuria, lucrurile se petrec puțin altfel. Este ales și pregătit un copil, dar cariera îi va fi hotărîtă de posibilitățile extatice (a se vedea mai sus, p. 31). După perioada de pregătire, la care ne-am referit mai înainte, vine ceremonia propriu-zisă de „inițiere“.

În fața unei case se înalță doi *turö* (doi copaci cărora le-au fost tăiate crengile groase, păstrîndu-se vîrful). Cei doi *turö* sînt legați între ei prin cîteva bîrne de 90–100 de centimetri lungime, în număr impar (5, 7 sau 9). Un al treilea *turö* este înălțat în partea de sud, la o distanță de cîțiva metri, și legat de *turö* de la est cu o frînghie sau o curea subțire (*sijim*, „coardă“), împodobită din loc în loc, cam la 30 de centimetri distanță, cu panglici și cu pene de pasăre. Se poate folosi mătase chinezească, roșie, sau fîșii de pînză vopsite în roșu. Acesta este „drumul“ pe care vor merge spiritele. Pe frînghie se pune un inel de lemn, care poate aluneca de la un *turö* la altul. În clipa în care este trimis de șaman, spiritul se află în dreptul inelului (*jûldu*). Lîngă fiecare *turö* sînt așezate trei figuri antropomorfice din lemn (*an'nakan*), destul de mari (30 cm).

„Candidatul se așază între cei doi *turö* și bate toba. Bătrînul șaman cheamă spiritele, unul cîte unul, trimițîndu-le spre candidat, cu ajutorul inelului. De fiecare dată, șamanul prinde inelul înainte de a trimite spiritul următor: dacă nu ar face acest lucru, spiritele s-ar strecura în trupul candidatului și ar rămîne acolo... În clipa în care este posedat de spirite, candidatul este supus de către bătrîni unor întrebări și trebuie să istorisească toată povestea („biografia“) spiritului, în cele mai mici amănunte, adică ce a fost înainte, unde a locuit, ce a făcut, cu ce șaman era și cînd anume a murit acel șaman..., spre a-i convinge pe cei de față că spiritul este într-adevăr în trupul candidatului... În fiecare seară, după demonstrație, șamanul urcă pe bîrna cea mai înaltă și rămîne acolo o vreme. Veșmîntul îi este agățat de bîrnele dintre *turö*...“ (Șirokogorov, *op. cit.*, p.352). Ceremonia ține 3, 5, 7 sau 9 zile. În cazul în care candidatul reușește, li se aduc jertfe spiritelor clanului.

Să lăsăm deocamdată rolul „spiritelor“ în consacrarea viitorului șaman; șamanismul tungus pare a fi dominat, de fapt, de spiritele-călăuze. Vom reține doar două lucruri: 1. frînghia numită „drum“; 2. ritul urcatului. Vom vedea îndată care este importanța acestor rituri: frînghia este simbolul „drumului“ dintre Pămînt și Cer (cu toate că „drumul“ asigură mai curînd, la tungușii de astăzi, comunicarea

cu spiritele); urcatul în copac însemna, la început, înălțarea șamanului la Cer. Dacă tungușii au împrumutat aceste rituri de la buriați, cum se crede, probabil că le-au adaptat propriei lor ideologii, golindu-le totodată de semnificația inițială; această pierdere a semnificației ar fi putut avea loc destul de recent, sub influența altor ideologii (de exemplu, lamaismul). Oricum, acest rit inițiatic, împrumutat sau nu, se integra într-o anumită măsură în concepția generală a șamanismului tungus deoarece, așa cum am văzut și cum vom mai vedea și mai bine în cele ce urmează, tungușii credeau, la fel ca și toate celelalte populații nord-asiatice și arctice, în înălțarea șamanului la Cer.

La populația manciu, ceremonia publică de inițiere cuprindea odinioară trecerea candidatului peste o grămadă de jăratic: dacă învățăcelul avea într-adevăr „spiritele" de care spunea că este stăpînit, putea călca prin foc fără să i se întîmple ceva. Ceremonia este astăzi destul de rar întîlnită; se spune că puterile șamanilor au scăzut (Șirokogorov, p. 353), ceea ce corespunde concepției generale nord-asiatice cu privire la decăderea actuală a șamanismului.

Populația manciu mai cunoaște încă o încercare inițiatică: în timpul iernii se fac în gheață nouă copci; candidatul trebuie să se arunce într-una din ele și să iasă, înotînd pe sub gheață, prin următoarea, și așa mai departe, pînă la a noua copcă. Se spune că această încercare deosebit de grea se datorează influenței chineze (Șirokogorov, p. 352). Într-adevăr, ea se aseamănă cu unele încercări yogino-tantrice constînd în uscarea, pe trupul gol, a unui anumit număr de cearșafuri ude într-o noapte de iarnă, pe ninsoare. Ucenicul în tehnicile yoga dovedește astfel „căldura fizică" pe care o poate produce trupul său. Să amintim că, la eschimoși, o încercare asemănătoare de rezistență la frig este socotită un semn sigur al alegerii șamanice. De fapt, producerea căldurii după dorință este unul din atributele esențiale ale magicianului și ale vraciului primitiv; asupra acestui lucru vom mai reveni (vezi mai sus, p. 70, nota 58; apoi, mai jos, pp. 432 și urm.).

INIȚIEREA LA IAKUȚI, SAMOIEZI ȘI OSTIACI

Informațiile de care dispunem cu privire la ceremoniile inițiatice la iakuți, samoiezi și ostiaci sînt puține și datează de multă vreme. Descrierile comunicate sînt probabil superficiale și aproximative, deoarece observatorii și etnografii din secolul al XIX-lea au văzut

adesea în șamanism o lucrare diavolească și au crezut că viitorul șaman nu făcea decît să se închine „diavolului". Iată cum prezintă Pripuzov ceremonia inițiatică la iakuți: după „alegerea" făcută de spirite (vezi mai sus, p. 31), bătrînul șaman își duce discipolul pe o colină sau pe o cîmpie, îi dă veșmîntul șamanic, toba și toiagul și așază la dreapta lui nouă tineri neprihăniți, iar la stînga nouă fecioare. Apoi, punîndu-și veșmîntul, trece în spatele neofitului și îl pune să repete cîteva formule. Îi cere mai întîi să se lepede de Dumnezeu și de tot ceea ce îi este drag și îl pune să promită că își va închina întreaga viață diavolului, care îi va împlini astfel toate dorințele. Apoi, șamanul îi arată unde anume trăiește diavolul, bolile pe care le poate vindeca și felul în care îl poate îmbuna. La sfîrșit, candidatul ucide animalul adus pentru jertfă; veșmintele îi sînt stropite cu sînge, iar carnea este mîncată de către cei de față.[3]

Conform datelor culese de Ksenofontov de la șamanii iakuți, șamanul ia sufletul novicelui într-o lungă călătorie extatică. Mai întîi au de urcat un munte. De sus, șamanul îi arată novicelui bifurcațiile drumului, din care pornesc spre vîrf alte cărări: aici se află bolile care îi chinuie pe oameni. Șamanul își duce apoi ucenicul într-o casă, unde își pun amîndoi veșmintele șamanice și șamanizează împreună. Șamanul îi arată cum să recunoască și să vindece bolile care atacă feluritele părți ale trupului. De fiecare dată cînd numește o parte a trupului, îi scuipă în gură, iar învățăcelul trebuie să înghită saliva, pentru a cunoaște „căile nenorocirilor din Infern". În cele din urmă, șamanul își duce ucenicul în lumea superioară, la spiritele cerești. Șamanul are de acum înainte un „trup consacrat" și își poate face meseria.[4]

După Tretiakov, inițierea noului șaman la samoiezii și la ostiacii din ținutul Turuhansk se desfășoară astfel: candidatul se întoarce cu fața către apus, iar șamanul roagă Spiritul Întunericului să-l ajute pe novice și să-i dea o călăuză. Apoi intonează un imn închinat

---

[3] N.V. PRIPUZOV, *Svedenia dlia izucenia șamanstva u iakutov* (Irkuțk, 1885), pp. 64–65; MIKHAILOWSKI, „Shamanism", pp. 85–86; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 485–486; V.L. PRIKLONSKY, în W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XI, Münster, 1954, pp. 179, 286–287. Probabil că aici este vorba de inițierea unor „șamani negri", devotați întru totul spiritelor și divinităților infernului, care se întîlnesc și la alte populații siberiene; *cf.* U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 482 și urm.

[4] G. V. KSENOFONTOV, în A. FRIEDRICH și G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten*, pp. 169 și urm.; H. FINDEISEN, *Schamanentum*, pp. 68 și urm.

Spiritului Întunericului, iar candidatul îl repetă. La sfîrșit au loc încercările pe care Spiritul i le impune novicelui, cerîndu-i soția, fiul, bunurile etc.[5]

La golzi, inițierea se face în public, ca la tunguși și la buriați: iau parte familia candidatului, împreună cu numeroși invitați. Se cîntă și se dansează (trebuie să fie cel puțin nouă dansatori) și se sacrifică nouă porci; șamanii le beau sîngele, cad în extaz și șamanizează îndelung. Ceremonia ține cîteva zile[6], transformîndu-se într-un fel de sărbătoare publică.

De vreme ce un asemenea eveniment privește direct întregul trib, cheltuielile nu pot fi suportate doar de către familie. Din acest punct de vedere, inițierea are un rol important în sociologia șamanismului.

INIȚIEREA LA BURIAȚI

Cea mai complexă și cea mai cunoscută dintre ceremoniile inițiatice este cea a buriaților, datorită în principal lui Hangalov și „manualului" publicat de Pozdneiev și tradus de Partanen.[7] Chiar în acest caz, adevărata inițiere are loc înainte de consacrarea publică a noului șaman. Timp de mulți ani după primele experiențe extatice (vise, viziuni, dialoguri cu spiritele etc.), ucenicul se pregătește în singurătate, sub îndrumarea unor șamani bătrîni și mai ales a celui care îi va fi inițiator, numit „părintele-șaman". În tot acest timp șamanizează, invocă zeii și spiritele, învață tainele meseriei. Și la bu-

---

[5] P. I. TRETIAKOV, *Turuhanskii Krai*, pp. 210–211; MIKHAILOWSKI, *op. cit.*, p. 86.

[6] HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 486–487, unde îl citează pe I. A. LOPATIN.

[7] N. N. AGAPITOV și M. N. HANGALOV, „Materialî. Șamanstvo u buriat Irkuțkoi gubernii", pp. 42–52, tradus și rezumat de L. STIEDA, „Das Schamanenthum unter den Burjäten" (inițierea se găsește la paginile 287–288); MIKHAILOWSKI, *op. cit.*, pp. 87–90; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 487–496; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 399–422. Hangalov, învățător la Irkuțk, fiind el însuși de origine buriată, îi furnizase lui Agapitov informații foarte bogate, de primă mînă, cu privire la multe rituri și credințe șamanice. Vezi, de asemenea, Jorma PARTANEN, „A Description of Buriat Shamanism" (*Journal de la Société Finno-Ougrienne*, vol. LI, 1941–1942, 34 pagini). Este vorba de un manuscris descoperit de POZDNEIEV, în 1879, într-un sat buriat și publicat de el în *Crestomația mongolă* (St. Petersburg, 1900, pp. 293–311). Textul este scris în limba mongolă literară, cu urme de buriată modernă. Autorul pare a fi un buriat pe jumătate lamaist (PARTANEN, *op. cit.*, p. 3). Din nefericire, documentul nu prezintă decît aspectul exterior al ritualului. Multe amănunte notate de Hangalov lipsesc.

riați, „inițierea“ va fi nu atît o revelare a misterelor cît o demonstrație publică a capacităților mistice ale candidatului, urmată de consacrarea sa de către șaman.

După fixarea datei pentru consacrare are loc o ceremonie purificatoare, care trebuie să se repete, în principiu, de 3 pînă la 9 ori, dar care se face doar de 2 ori. „Părintele-șaman“ și nouă tineri, numiți „fiii“ săi, aduc apă de la trei izvoare și le dau să bea *tarasun* spiritelor izvoarelor. La întoarcere smulg mesteceni tineri, pe care îi aduc acasă. Apa este fiartă și purificată cu cimbru sălbatic, ghimber și scoarță de brad, care sînt aruncate în oală, împreună cu cîteva fire de păr din urechea unui țap. Animalul este apoi sacrificat și se lasă să cadă în oală cîteva picături de sînge. Carnea este dată femeilor, care o pregătesc. După divinație, făcută cu un omoplat de oaie, „părintele-șaman“ invocă strămoșii șamani ai candidatului, oferindu-le vin și *tarasun*. Apoi înmoaie în apa din oală o măturică din frunze de mesteacăn, cu care atinge spatele gol al ucenicului. La rîndul lor, „fiii șamanului“ repetă gestul ritual în vreme ce „părintele“ rostește: „Cînd un sărac are nevoie de tine, pretinde-i puțin și ia orice-ți dă. Gîndește-te la săraci, ajută-i și roagă-l pe Dumnezeu să-i apere de duhurile rele și de puterile lor. Dacă te cheamă în ajutor un bogat, nu-i cere mult. Dacă te cheamă în același timp un bogat și un sărac, du-te mai întîi la sărac și abia pe urmă la bogat.“[8] Ucenicul făgăduiește să respecte regulile și repetă rugăciunea rostită de șaman. După abluțiune li se oferă din nou *tarasun* spiritelor ocrotitoare, iar ceremonia pregătitoare se încheie. Purificarea prin apă este obligatorie pentru șamani cel puțin o dată pe an, dacă nu chiar de fiecare dată cînd este lună nouă. De asemenea, șamanul se purifică în același fel de fiecare dată cînd îl paște o rușine; dacă aceasta este foarte gravă, purificarea se face și prin sînge.

La puțină vreme după purificare are loc ceremonia primei consacrări, *härägä-hulhä*, cheltuielile fiind împărțite de întreaga comunitate. Ofrandele sînt adunate de șaman și de cele nouă ajutoare („fiii“), care merg în alai, călare, de la un cătun la altul. Ofrandele constau de regulă în batiste și panglici și cîteodată, foarte rar, în bani. Sînt cumpărate cupe de lemn, clopoței pentru toiagul cu cap de cal

---

[8] HARVA (*op. cit.*, p. 493) descrie ritul de purificare de după inițierea propriu-zisă. Într-adevăr, cum vom vedea în cele ce urmează, un rit analog are loc îndată după ceremonialul cățăratului în mesteceni. Probabil că scenariul inițiatic s-a schimbat foarte mult în timp; de asemenea, există deosebiri însemnate de la un trib la altul.

(*horse-stick*), mătase, vin și altele. În ținutul Balagansk, candidatul, „părintele-șaman" și cei nouă „fii ai șamanului" se retrag într-un cort și postesc timp de nouă zile, hrănindu-se doar cu ceai și cu fiertură de făină. În jurul cortului se trece de trei ori o frînghie făcută din păr de cal, de care sînt prinse piei mici de animale.

În ajunul ceremoniei, șamanul și cei nouă „fii" taie un număr destul de mare de mesteceni solizi, cu trunchiul drept. Copacii sînt luați din pădurea unde sînt îngropați strămoșii satului. Pentru a îmbuna spiritele pădurii, li se oferă carne de oaie și *tarasun*. În dimineața ceremoniei, copacii sînt așezați în ordine: mai întîi se pune un mesteacăn solid în iurtă, cu rădăcinile în vatră și cu vîrful ieșind prin orificiul din acoperiș („hornul de fum"). Mesteacănul poartă numele de *udesi-burhan*, „paznicul porții" (sau „zeul porții"), pentru că el îi deschide șamanului porțile Cerului. Copacul rămîne în cort, ca semn distinctiv al locuinței șamanului.

Ceilalți mesteceni sînt înfipți departe de iurtă, acolo unde va avea loc ceremonia de inițiere, fiind așezați într-o anumită ordine: 1. un mesteacăn sub care se pun *tarasun* și alte ofrande și de crengile căruia sînt legate panglici roșii și galbene, dacă este vorba de un „șaman negru", albe și albastre în cazul unui „șaman alb" și de patru culori dacă noul șaman este hotărît să slujească toate felurile de spirite, bune și rele; 2. un alt mesteacăn de care se agață un clopot și pielea unui cal sacrificat; 3. un al treilea, destul de solid și bine înfipt în pămînt, pe care urmează să se cațere neofitul. Cei trei mesteceni, smulși de obicei cu rădăcini cu tot, sînt numiți „stîlpi" (*särgä*); 4. nouă mesteceni, grupați cîte trei și legați unul de altul cu o frînghie din păr de cal alb, pe care sînt agățate panglici colorate, într-o anumită ordine: alb, albastru, roșu, galben (culorile pot reprezenta diferitele niveluri cerești); de acești mesteceni vor fi agățate pieile a nouă animale sacrificate și anumite alimente; 5. nouă țărușe de care sînt legate animalele care vor fi sacrificate; 6. mai mulți mesteceni groși, așezați într-o ordine bine stabilită, de care vor fi agățate mai tîrziu oasele animalelor sacrificate, învelite în paie.[9]

---

[9] Textul tradus de Partanen oferă o mulțime de amănunte cu privire la mestecenii și la stîlpii rituali (§ 10–15). „Copacul așezat la nord se numește Arborele-Mamă. În vîrful lui a fost agățat, cu panglici de mătase ori de bumbac, un cuib de pasăre în care au fost așezate, pe bumbac ori pe lînă albă, nouă ouă și o lună făcută dintr-o bucată de catifea albă, lipită pe un cerc făcut din scoarță de mesteacăn... Mesteacănul înalt din partea de sud este Arborele-Tată. În vîrful său se află o (bucată de) scoarță învelită în catifea roșie (agățată), care se numește Soare" (§ 10). „La nord de

Între mesteacănul principal, aflat înăuntrul iurtei, și ceilalți copaci înșirați afară se întind două panglici, una roșie, cealaltă albastră; este simbolul „curcubeului", drumul care îl va duce pe șaman spre tărîmul spiritelor, Cerul.

După ce se încheie pregătirile, neofitul și „fiii șamanului", toți îmbrăcați în alb, încep sfințirea uneltelor șamanice: este sacrificată o oaie în cinstea Domnului și a Doamnei cu toiagul cu cap de cal și se oferă *tarasun*. Uneori, toiagul este uns cu sîngele animalului sacrificat: din această clipă, toiagul cu cap de cal prinde viață și se preface într-un cal adevărat.

După sfințirea uneltelor șamanice începe o lungă ceremonie în timpul căreia se oferă *tarasun* divinităților tutelare – hanii din Apus și cei nouă fii ai lor – și strămoșilor „părintelui-șaman", spiritelor locale și spiritelor protectoare ale noului șaman, cîtorva șamani morți bine cunoscuți, *burhan*-ilor și altor divinități mai mărunte.[10] „Părintele-șaman" înalță din nou o rugă către zei și spirite, iar candidatul repetă totul după el; conform unor tradiții, candidatul ține în mînă o sabie și se cațără, astfel înarmat, în mesteacănul care se află înăuntrul iurtei, ajunge în vîrf, iese prin horn și strigă tare, pentru a invoca ajutorul zeilor. În acest timp, persoanele și lucrurile din iurtă sînt purificate fără încetare. Apoi, patru „fii ai șamanului", cîntînd, scot candidatul din iurtă, pe un covor de pîslă.

Întregul grup, în frunte cu „părintele-șaman", urmat de candidat și de cei nouă „fii", de rude și de ceilalți participanți, se îndreaptă în alai spre locul unde se află șirul de mesteceni. Într-un punct anume, alaiul se oprește: este sacrificat un țap, iar candidatul, cu pieptul gol,

---

Arborele-Mamă, în partea dinspre iurtă, sînt înfipți șapte mesteceni; pe fiecare din cele patru laturi ale iurtei sînt așezați patru copaci, iar jos, la picioarele lor, se pune o treaptă pe care se ard (în loc de tămîie) ghimber și cimbru. Aceasta este Scara (*sita*) sau Treptele (*geskigür*)" (§ 15). O analiză amănunțită a tuturor izvoarelor privitoare la mesteceni (în afară de textul tradus de Partanen) este cuprinsă în W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 405–408.

[10] Cu privire la hani și la panteonul destul de complex al buriaților, vezi SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus", pp. 939 și urm.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 250 și urm. Cu privire la *burhan*, vezi nota cuprinzătoare a lui ȘIROKOGOROV (*Sramana-Shaman*, pp. 120–121), care contrazice părerile lui B. LAUFER („Burkhan", *Journal of the American Oriental Society*, XXXVI, 1917, pp. 390–395), care neagă influențele budiste la tungușii de pe Amur. Cît despre semnificațiile ulterioare ale termenului *burhan* la turci (unde se aplică rînd pe rînd lui Buddha, lui Mani, lui Zarathustra etc.), vezi PESTALLOZZA, „Il manicheismo presso i Turchi occidentali e orientali", p. 456, nota 3.

este uns cu sînge pe cap, în jurul ochilor și pe urechi, în vreme ce ceilalți șamani cîntă la tamburine. Cei nouă „fii" își înmoaie măturicile în apă, lovesc spatele gol al candidatului și șamanizează.

Se mai sacrifică nouă animale sau chiar mai multe, iar în timp ce se pregătește carnea, are loc ritualul înălțării la cer. „Părintele-șaman" se cațără într-un mesteacăn, pînă în vîrf, unde face nouă crestături. Apoi coboară și se așază pe un covor de pîslă, pe care „fiii" săi l-au adus la poalele copacului. Candidatul se cațără și el, urmat de ceilalți șamani. În timp ce urcă, toți cad în extaz. La buriații din Balagansk, candidatul, așezat pe un covor de pîslă, este dus de nouă ori în jurul mestecenilor, se cațără în fiecare, pe rînd, și face cîte nouă crestături în vîrf. Cînd se află sus, șamanizează: jos, pe pămînt, „părintele-șaman" șamanizează și el, înconjurînd copacii. După Potanin, cei nouă mesteceni sînt înfipți unul lîngă altul, iar candidatul, purtat pe covor, sare jos în dreptul ultimului, se cațără pînă în vîrf și repetă același ritual la fiecare din cei nouă copaci, care simbolizează, la fel ca și cele nouă crestături, cele nouă ceruri.

În acest moment, mîncarea este gata. După ce se fac ofrande zeilor (aruncîndu-se bucăți de carne în foc și în aer), începe ospățul. Șamanul și „fiii" săi se retrag apoi în iurtă, dar oaspeții continuă să sărbătorească. Oasele animalelor sînt învelite în paie și atîrnate de crengile celor nouă mesteceni.

În timpurile străvechi existau mai multe inițieri; Hangalov și Sandschejew („Weltanschauung", p. 979) vorbesc de nouă inițieri, Petri de cinci (Harva, *op. cit.*, p. 495). După textul publicat de Pozdneiev, o a doua și o a treia inițiere trebuiau să aibă loc după 3 și respectiv după 6 ani (Partanen, p. 24, § 37). Ceremonii asemănătoare sînt atestate la populația sibo (înrudită cu tungușii), la tătarii din Altai și chiar, într-o anumită măsură, la iakuți și la golzi (Harva, *op. cit.*, p. 498).

Totuși, chiar acolo unde nu este vorba de o inițiere de acest fel, întîlnim ritualuri șamanice de înălțare la Cer care oglindesc concepții asemănătoare. Ne vom da seama de unitatea fundamentală a șamanismului din centrul și din nordul Asiei cînd ne vom ocupa de tehnica ședințelor. Vom putea apoi desprinde structura cosmologică a tuturor acestor rituri șamanice. Este limpede, de exemplu, că mesteacănul simbolizează Arborele Cosmic sau Axa Lumii și că, prin urmare, trebuie să fie așezat în Centrul Lumii: cînd se cațără în mesteacăn, șamanul face o călătorie extatică în „Centru". Am întîlnit acest important motiv mitic în capitolul privitor la visele inițiatice

și îl vom mai întîlni cînd vom vorbi despre ședințele șamanilor altaici și despre simbolismul tobelor.

Vom vedea, de altfel, că înălțarea cu ajutorul unui copac sau al unui stîlp are un rol important în alte inițieri de tip șamanic, fiind așadar socotită o variantă a temei mitico-rituale a înălțării la Cer (temă care cuprinde și „zborul magic", mitul „lanțului de săgeți", al frînghiei, al punții și altele). Același simbolism ascensional este atestat de frînghia (= puntea) care leagă mestecenii și de care sînt agățate panglici colorate (= luminile curcubeului, ale diferitelor regiuni cerești). Cu toate că sînt specifice religiilor siberiene și altaice, temele mistice și ritualurile nu se întîlnesc numai în aceste culturi, aria lor de răspîndire depășind chiar cu mult centrul și nord-estul Asiei. Ne putem întreba chiar dacă e posibil ca un ritual atît de complex cum este inițierea șamanului buriat să fie o creație independentă deoarece, așa cum a observat Uno Harva acum un sfert de secol, inițierea buriată se aseamănă în chip straniu cu unele ceremonii din misterele mitriace. Candidatul, cu pieptul gol, este purificat cu sîngele unui țap căruia i se dă uneori foc deasupra capului său; în unele locuri, candidatul trebuie chiar să bea sîngele animalului sacrificat (*cf.* Harva (Holmberg), *Der Baum des Lebens*, pp. 140 și urm.; *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 492 și urm.), ceremonie care seamănă cu *taurobolionul*, ritul principal din misterele lui Mithra.[11] În aceleași mistere, se folosea o scară (*climax*) cu șapte trepte, fiecare fiind făcută dintr-un alt metal. După Celsus (Origene, *Contra Celsum*, VI, 22), prima treaptă era de plumb (corespunzînd „cerului" planetei Saturn), a doua de cositor (Venus), a treia de bronz (Jupiter), a patra de fier (Mercur), a cincea dintr-un „aliaj pentru monede" (Marte), a șasea de argint (Luna), a șaptea de aur (Soarele). A opta treaptă, ne spune Celsus, era sfera stelelor fixe. Urcînd această scară ceremonială, inițiatul trecea prin cele „șapte ceruri", ajungînd astfel în Empireu.[12]

---

[11] În secolul al II-lea al erei noastre, PRUDENȚIU (*Peristeph.* X, 1011 și urm.) descrie acest ritual în legătură cu misterele de la Magna Mater, dar avem motive să credem că *taurobolionul* frigian a fost împrumutat de la persani; *cf.* Fr. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, ed. a 3-a, Paris, 1929, pp. 63 și urm., 229 și urm.

[12] Cu privire la înălțarea la cer pe trepte, scări, munți etc., *cf.* A. DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*, ed. a 2-a, Leipzig–Berlin, 1910, pp. 183 și 254; vezi mai jos, pp. 442 și urm. Să amintim că și numărul șapte are, la altaici și la samoiezi, un rol important. „Stîlpul Lumii" avea șapte etaje (U. HARVA (HOLMBERG), „Finno-Ugric[and] Siberian

Dacă ținem seama de celelalte elemente iraniene prezente, sub o formă mai mult sau mai puțin denaturată, în mitologiile din Asia Centrală[13], dacă ne amintim rolul important jucat, în mileniul I al erei noastre, de sogdieni, ca intermediari între China și Asia Centrală, pe de o parte, Iran și Orientul Apropiat, pe de altă parte[14], ipoteza savantului finlandez pare verosimilă.

Ajunge, deocamdată, să amintim aceste influențe iraniene probabile asupra ritualului buriat. Toate acestea se vor dovedi foarte importante cînd vom aborda contribuțiile sudului și ale vestului Asiei la șamanismul siberian.

INIȚIEREA ȘAMANEI ARAUCANE

Nu intenționăm să căutăm toate asemănările posibile cu acest ritual de inițiere șamanică la buriați. Le vom aminti doar pe cele mai izbitoare și, în primul rînd, pe cele care cuprind, ca rit esențial, urcarea într-un copac sau un alt mijloc mai mult ori mai puțin simbolic de înălțare la Cer. Începem cu consacrarea sud-americană a șamanei araucane, *machi*.[15] Ceremonia de inițiere este axată pe urcarea rituală într-un

---

[Mythology]", pp. 338 și urm.), Arborele Cosmic avea șapte crengi *(id., Der Baum des Lebens*, p. 137; *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 51 și urm.) etc. Numărul 7, care domină simbolismul mitric (șapte sfere cerești, șapte stele, șapte cuțite, șapte arbori sau șapte altare etc. în monumentele figurate) apare datorită influențelor babiloniene care s-au făcut simțite încă de timpuriu în misterul iranian (*cf.* de ex., R. PETTAZZONI, *I Misteri: saggio di una teoria storico-religiosa*, Bologna, 1924, pp. 231, 247 etc.). Cu privire la simbolismul acestor numere, vezi mai jos, pp. 255 și urm.

[13] Să amintim unele din ele: mitul Arborelui miraculos Gaokērēna, care crește pe o insulă din mijlocul lacului (sau mării) Vourukasha, și alături de care se află șopîrla monstruoasă creată de Ahriman (*Vidēvdāt*, XX, 4; *Bundahišn*, XVIII, 2; XXVII, 4 etc.), mit întîlnit și la populația kalmyk (în ocean locuiește un dragon, lîngă arborele miraculos Zambu), la buriați (șarpele Abîrga, lîngă arborele din „lacul de lapte"), precum și în alte părți (U. HARVA (HOLMBERG), „Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology], pp. 356 și urm.). Posibilitatea unei influențe indiene nu este nici ea exclusă; *cf.* mai jos, pp. 248 și urm.

[14] Vezi Kai DONNER, „Über soghdisch nōm « Gesetz » und samojedisch nōm « Himmel, Gott »", în *Studia Orientalia*, Helsinki, 1925, vol. I, pp. 1–8.

[15] Vom urma descrierea lui A. MÉTRAUX, „Le shamanisme araucan", care folosește întreaga documentație anterioară, și în special E. ROBLES RODRIGUES, „Guillatunes, costumbres y creencias araucanas", *Anales de la Universidad de Chile*, vol. 127, Santiago de Chile, 1910, pp 151–177 și reverendul E. HOUSSE, *Une Épopée indienne. Les Araucans du Chili*.

copac sau mai bine zis cățăratul pe un trunchi de pe care s-a îndepărtat scoarța, care poartă numele de *rewe* și care este simbolul însuși al profesiunii șamanice, fiind păstrat mereu de *machi* în fața colibei.

Se îndepărtează scoarța de pe trunchiul unui copac de trei metri, crestat apoi în formă de scară și înfipt în pămînt în fața locuinței viitoarei șamane, „puțin aplecat în spate, spre a ușura cățăratul". Uneori, „se înfig în pămînt, în jurul acestui *rewe*, mai multe crengi mari, care alcătuiesc un fel de gard lung de 15 m și înalt de 4 m" (Métraux, p. 319). După așezarea scării sacre, candidata se dezbracă, rămînînd doar în cămașă, și se întinde pe un culcuș făcut din piei de oaie și pături. Șamanele mai vîrstnice încep să o frece cu frunze de canelo, făcînd mereu pase magice. În acest timp, femeile de față cîntă în cor și sună din clopoței. Masajul ritual se repetă de cîteva ori. Apoi, „cele mai vîrstnice se apleacă și îi sug pieptul, pîntecele și capul cu o asemenea putere încît țîșnește sîngele" (Métraux, p. 321). După această primă pregătire, candidata se ridică, se îmbracă și se așază pe un scaun. Cîntecele și dansurile continuă toată ziua.

A doua zi, sărbătoarea este în toi. Sosesc o mulțime de oaspeți. Bătrînele *machi* se așază în cerc, bătînd în tamburine și dansînd pe rînd. Pe urmă se apropie de copacul-scară, împreună cu candidata, și încep să se cațere, una după alta (conform martorului lui Moesbach, candidata urcă prima). Ceremonia se încheie prin sacrificarea unei oi.

Aceasta este, în rezumat, descrierea lui Robles Rodriguez. Reverendul Emile Housse dă mai multe amănunte. Cei de față se așază în cerc în jurul altarului, pe care sînt sacrificați cîțiva miei aduși de rudele șamanei. Bătrîna *machi* se adresează lui Dumnezeu: „O, Stăpîne și Părinte al oamenilor, te stropesc cu sîngele acestor animale pe care tu le-ai creat. Fii bun cu noi!" și așa mai departe. Este sacrificat animalul, a cărui inimă este agățată de una din crengile copacului. Începe muzica și toți se adună în jurul trunchiului (*rewe*). Urmează ospățul și dansul, care țin toată noaptea.

În zori, candidata își face din nou apariția, iar *machi* încep dansul, în ritmul tobelor. Multe dintre ele cad în extaz. După ce s-au legat la ochi, cea mai bătrînă face cîteva crestături, cu un cuțit de cuarț, pe degetele și pe buzele candidatei, apoi pe ale sale, amestecîndu-și sîngele cu cel al viitoarei *machi*. După alte rituri, tînăra inițiată „ se cațără pe *rewe*, dansînd și bătînd în tamburină. Cele mai vîrstnice o urmează, sprijinindu-se de trepte; cele două nașe sînt alături, pe

platformă. Îi scot colierul de verdeață și pielea însîngerată (*n. b.* care îi fuseseră puse ceva mai devreme) și le agață de crengile copacilor. Doar timpul le va putea distruge, încetul cu încetul, pentru că sînt sacre. Pe urmă, sfatul vrăjitoarelor coboară, ultima fiind cea mai tînără, dar cu spatele înainte și în cadență. Cînd ating pămîntul, sînt întîmpinate cu un strigăt asurzitor: izbîndă, nebunie, înghesuială, fiecare dorește s-o vadă de aproape, să-i atingă mîinile, s-o îmbrățișeze" (Housse, *Une Épopée indienne*, citat de Métraux, p. 325). Urmează ospățul, la care iau parte toți cei de față. Rănile se vindecă în opt zile.

Conform textelor culese de Moesbach, rugăciunea *machi* ar fi adresată lui Dumnezeu-Tatăl („Padre dios rey anciano" etc.), căruia aceasta îi cere darul de a vedea dincolo de lucruri (pentru a zări răul din trupul bolnavului) și știința mînuirii tamburinei. Îi mai cere și un „cal", un „taur" și un „cuțit" – simboluri ale unor puteri spirituale – și o piatră „colorată ori cu vine". (Este vorba despre o piatră magică, pe care o poate arunca în trupul bolnavului, pentru a-l purifica; dacă o scoate plină de sînge, înseamnă că bolnavul este în primejdie de moarte. Cu această piatră se freacă trupul bolnavilor.) *Machi* promit celor de față că tînăra inițiată nu va practica magia neagră. Textul lui Rodriguez nu pomenește de „Dumnezeu-Tatăl", ci de *vileo*, care este *machi* al Cerului, adică Marele Șaman ceresc. (Mai mulți *Vileo* locuiesc în „mijlocul Cerului".)

Ca pretutindeni unde se întîlnește o ascensiune inițiatică, aceasta are loc și cu prilejul vindecării șamanice (Métraux, p. 336).

Vom reține așadar caracteristicile dominante ale acestei inițieri: cățăratul extatic pe un copac-scară, care întruchipează călătoria în cer și rugăciunea adresată, de pe platformă, Zeului suprem ori Marelui Șaman ceresc care, conform credinței, îi pot dărui lui *machi* atît puterile tămăduitoare (clarviziunea etc.) cît și obiectele magice necesare vindecării (piatra cu vine etc.). Originea divină sau cel puțin cerească a puterilor medicale este atestată la numeroase alte populații arhaice, ca de pildă pigmeii semang, la care *hala* vindecă bolile cu ajutorul unor *cenoi* (intermediari între Ta Pedn, Zeul suprem, și oameni) ori cu pietre de cuarț în care se spune că locuiesc spiritele cerești, dar și cu ajutorul lui Dumnezeu (vezi mai jos, p. 312). Cît despre „piatra cu vine ori colorată", și ea este de origine cerească; am întîlnit numeroase exemple în acest sens în America de Sud și

în alte părți (vezi mai sus, pp. 56 și urm.) și vom mai avea prilejul să revenim asupra subiectului.[16]

CĂȚĂRATUL RITUAL ÎN COPACI

Cățăratul ritual într-un copac, ca rit de inițiere șamanică, se întîlnește și în America de Nord. La tribul pomo, ceremonia de primire în societățile secrete durează patru zile, din care o zi întreagă este rezervată cățăratului într-un copac-stîlp înalt de 8 pînă la 10 m și cu diametrul de 15 cm.[17] Ne amintim că viitorii șamani siberieni se cațără în copaci înainte de consacrare sau în timpul acesteia. După cum vom vedea (pp. 369 și urm.), sacrificatorul vedic se cațără și el pe un stîlp ritual pentru a ajunge la Cer și la zei. Înălțarea prin mijlocirea unui arbore, a unei liane sau a unei frînghii este un motiv mitic foarte răspîndit: vom găsi exemple în acest sens într-un capitol ulterior (pp. 443 și urm.).

Să mai adăugăm că inițierea șamanică de gradul al treilea și cel mai înalt a unui *manang* (vezi mai sus, pp. 67 și urm.) la tribul sarawak cuprinde un cățărat ritual: în pridvorul casei este adus un ulcior mare, de marginile căruia sînt sprijinite două scărițe; așezați față în față timp de o noapte întreagă, șamanii-inițiatori îl ajută pe candidat să urce pe una din scărițe, apoi să coboare pe cealaltă. Unul din primii observatori ai acestui tip de inițiere, arhidiaconul J. Perham, mărturisea, prin 1885, că nu găsește vreo explicație pentru acest rit.[18]

---

[16] Trebuie amintit că, la araucani, femeile sînt cele care practică șamanismul, care a fost odinioară apanajul homosexualilor. O situație asemănătoare se întîlnește la ciucci: cea mai mare parte a șamanilor sînt homosexuali, care își iau uneori chiar și un soț; chiar dacă sînt normali din punct de vedere sexual, spiritele-călăuze le cer să se îmbrace în haine femeiești (*cf.* W. BOGORAZ, „The Chukchee", *The Jesup North Pacific Expedition*, vol. VII, New York, 1904, pp. 450 și urm.). Este greu de stabilit dacă există vreo relație genetică între cele două șamanisme.

[17] E. M. LOEB, „Pomo Folkways", *Univ. of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, XIX, 2, Berkeley, 1926, pp 149–404 (pp. 372–374). *Cf.* alte exemple provenite din cele două Americi în M. ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 155 și urm. (trad. rom. *Nașteri mistice*, pp. 123 și 128). Vezi, de asemenea, Josef HAEKEL, „Kosmischer Baum und Pfahl im Mythus und Kult der Stämme Nordwestamerikas", în *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, VI, 1958, 1, pp. 33–81 (pp. 77 și urm.)

[18] Text reprodus după H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak*, I, p. 281. Vezi și E. H. GOMES, *Seventeen Years among the Sea Dyaks of Borneo*, pp. 178 și urm.

Totuși, semnificația pare destul de limpede: nu poate fi vorba decît de o înălțare simbolică la Cer, urmată de coborîrea pe Pămînt. Întîlnim ritualuri asemănătoare la tribul malekula: unul din gradele superioare ale ceremoniei maki se cheamă chiar „scara“[19], iar actul esențial al ceremoniei este urcatul pe o platformă.[20] Mai mult încă, șamanii și vracii, ca de altfel și unele tipuri de mistici, pot zbura ca păsările și se pot așeza pe crengile copacilor. Șamanul ungur (*táltos*) „putea sări într-un copac și se putea așeza pe o crenguță atît de subțire încît n-ar fi putut ține o pasăre“.[21] Sfîntul iranian Qutb ut-dīn Haydar era adesea văzut în vîrful unui copac (vezi mai jos, p. 367, nota 60). Sfîntul Iosif din Copertino a zburat într-un copac și a stat acolo vreme de o jumătate de ceas, pe o creangă „care se legăna ca și cum s-ar fi așezat pe ea o pasăre“ (*cf.* mai jos, p. 439).

Nici experiențele vracilor australieni nu sînt mai puțin interesante. Aceștia pretind că se pot cățăra în vîrful copacilor cu ajutorul unei frînghii magice. „Magicianul se culcă pe spate, la poalele unui copac, înalță frînghia și se cațără pe ea pînă la un cuib așezat în vîrful copacului; pe urmă trece în alți copaci, iar la apusul soarelui coboară în jos pe trunchi“ (A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 64–65). Conform datelor culese de R. M. Berndt și A. P. Elkin, „un magician wongaibon, culcat pe spate la poalele unui copac, și-a înălțat frînghia drept în sus și s-a cățărat pe ea, cu capul dat pe spate, cu trupul ușor, cu picioarele depărtate și cu brațele date în lături. Ajuns în vîrf, la patruzeci de picioare înălțime, a dat din mîini spre cei care se aflau jos, apoi a coborît la fel precum urcase, iar pe cînd stătea întins pe spate, frînghia i s-a întors în trup“ (Elkin, *ibid.*; *cf.* de asemenea M. Eliade, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 231 și urm.; trad. rom., pp. 176 și urm.). Frînghia magică ne trimite la miracolul frînghiei“ (*rope-trick*) de la indieni, a cărei structură șamanică o vom studia mai departe (*cf.* pp. 391 și urm.).

---

[19] Cu privire la această ceremonie, vezi J. LAYARD, *Stone Men of Malekula*, Londra, 1942, cap. XIV.

[20] Vezi și A. B. DEACON, *Malekula. A Vanishing People in the New Hebrides*, Londra, 1934, pp. 379 și urm.; A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, Leyda, 1950, pp. 59 și urm. etc.

[21] Géza RÓHEIM, „Hungarian Shamanism“, în *Psychoanalysis and the Social Sciences*, III, 4, New York, 1951, pp. 131–169 (p. 134).

CĂLĂTORIA ÎN CER A ȘAMANULUI CARIB

Deși axată tot pe călătoria extatică a neofitului la Cer, inițierea șamanilor carib din Guyana Olandeză se face cu alte mjiloace.[22] Nu poți ajunge *pujai* decît dacă izbutești să vezi spiritele și să stabilești cu ele legături directe și trainice.[23] Este vorba nu atît de o „posedare" cît, mai curînd, de o viziune extatică ce înlesnește comunicarea și dialogul cu spiritele. Această experiență extatică nu poate avea loc decît prin înălțarea la Cer, însă novicele nu poate face călătoria decît dacă și-a însușit ideologia tradițională și a fost totodată pregătit, fizic și psihic, pentru transă. După cum vom vedea, pregătirea este foarte riguroasă.

De obicei sînt inițiați cîte șase tineri o dată. Aceștia trăiesc complet izolați, într-o colibă construită în acest scop și acoperită cu frunze de palmier. Li se cere să facă o muncă manuală: se îngrijesc de cultura de tutun a șamanului-inițiator și fac dintr-un trunchi de cedru o bancă în formă de caiman pe care o duc în fața colibei: toți se așază pe bancă în fiecare seară, pentru a asculta vorbele șamanului ori pentru a aștepta să aibă viziuni. Fiecare își mai face niște clopoței și un „toiag magic" de 2 m lungime. Șase fete, îndrumate de o șamană vîrstnică, sînt în slujba candidaților. Ele pregătesc zilnic sucul de tutun din care neofiții trebuie să bea cantități mari, iar seara, fiecare dintre ele freacă trupul unui ucenic cu un lichid roșu, pentru a-l înfrumuseța și a-l face demn de a se înfățișa spiritelor.

Cursul de inițiere ține 24 de zile și 24 de nopți, cuprinzînd patru părți: fiecare serie de trei zile și trei nopți de pregătire este urmată

---

[22] Vom urma studiul lui Friedrich ANDRES, „Die Himmelsreise der karaibischen Medizinmänner", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. 70, 1938, Heft 3/5, 1939, pp. 331–342, care folosește cercetările etnologilor olandezi F. P. și A. Ph. PENARD, W. AHLBRINCK și C. H. de GOEJE. *Cf.* și W. E. ROTH, „An Inquiry into the Animism and Folklore of the Guiana-Indians", *30th Annual Report of the Bureau of American Ethnology 1908–1909*, Washington, 1915, pp. 103–386; A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", pp. 208–209. Vezi, de asemenea, C. H. de GOEJE, „Philosophy, Initiation and Myths of the Indians of Guiana and Adjacent Countries", în *Internationales Archiv für Ethnographie*, XLIV, Leyda, 1943, pp. 1–136, mai ales pp. 60 și urm. (inițierea pentru *medicine-man*), 70 (transa, socotită ca un mijloc de călătorie pînă la cer), 82 (scara care duce la cer).

[23] AHLBRINCK îl numește *püyéi*, înțelegînd prin acest termen „exorcist de spirit" (ANDRES, p. 233). *Cf.* ROTH, pp. 326 și urm.

de trei zile de odihnă. Pregătirea se face noaptea, în colibă: se dansează în cerc, se cîntă, iar apoi, pe banca în chip de caiman, tinerii ascultă ce spune șamanul despre spiritele bune și rele și mai ales despre „Bunicul-Vultur", care joacă un rol fundamental în inițiere. Acesta are înfățișarea unui indian gol; el îi ajută pe șamani să se înalțe la cer pe o scară în spirală. Prin gura Spiritului vorbește „Bunicul-Vultur Indian", Creatorul, Ființa Supremă.[24] Dansurile imită mișcările animalelor, despre care a vorbit șamanul în timpul pregătirii. Ziua, candidații stau în hamac, în colibă. În perioada de odihnă se așază pe bancă, după ce și-au frecat pleoapele cu zeamă de ardei iute, se gîndesc la spusele șamanului și încearcă să vadă spiritele (Andres, pp. 336–337).

Postul este aproape negru pe toată durata pregătirii: ucenicii fumează tot timpul, mestecă frunze de tutun și beau suc de tutun. După dansurile obositoare din timpul nopții, la care se adaugă urmările postului și ale intoxicației cu tutun, ucenicii sînt pregătiți pentru călătoria extatică. În prima noapte din a doua perioadă, ei învață cum să se prefacă în jaguari și în lilieci (Andres, p. 337). În cea de-a cincea noapte, după un post negru (pînă și sucul de tutun este interzis), șamanul întinde mai multe frînghii la înălțimi diferite, iar ucenicii dansează, pe rînd, pe frînghii ori se leagănă în aer ținîndu-se de mîini (*ibid.*, p. 338). Acum au prima experiență extatică: întîlnesc un indian, care este de fapt un spirit binevoitor (Tukajana). „Vino, ucenicule. Ai să ajungi în cer pe scara Bunicului-Vultur. Nu e departe." Ucenicul „se cațără pe un fel de scară în spirală și ajunge la primul nivel al cerului, unde trece prin sate de indieni și prin orașe locuite de albi. Apoi, novicele întîlnește un Spirit al Apelor (Amana), o femeie foarte frumoasă, care îl îndeamnă să se arunce împreună cu ea în apele rîului, unde îl învață farmece și formule magice. Novicele și călăuza ajung pe malul celălalt al rîului la răscrucea dintre « Viață și Moarte ». Dacă dorește, șamanul poate merge și pe « Tărîmul-fără-seară » ori pe « Tărîmul-fără-zori ». Spiritul care îl însoțește îi dezvăluie atunci soarta sufletelor după moarte. Candidatul este adus dintr-o dată pe pămînt de o senzație de durere acută. Șamanul i-a

---

[24] Friedrich ANDRES, p. 336. Să notăm că și la populațiile carib puterea șamanică vine, de fapt, din Cer și de la Ființa Supremă. Să mai amintim și rolul Vulturului în mitologiile șamanice siberiene: tată al primului șaman, pasăre solară, trimis al zeului ceresc, mijlocitor între Dumnezeu și oameni.

pus pe piele un fel de coadă împletită, *maraque*, plină de furnici mari, veninoase."[25]

În noaptea a doua a celei de-a patra perioade de pregătire, șamanul îi așază pe ucenici, pe rînd, „pe o platformă atîrnată de tavanul colibei cu ajutorul mai multor frînghii răsucite la un loc care, desfăcîndu-se, învîrt platforma tot mai repede" (Métraux, *ibid.*, p. 208). Novicele cîntă: „Platforma lui *pujai* mă duce la Cer. Am să văd satul lui Tukajana." Pătrunde în sferele cerești, pe rînd, și vede spiritele.[26] Se mai folosește și intoxicația cu planta *takini*, care dă o febră puternică. Novicele tremură din toate mădularele și se crede că spiritele rele i-au intrat în trup și îl sfîșie. (Recunoaștem aici motivul inițiatic bine cunoscut al sfîrtecării trupului de către demoni.) La sfîrșit, ucenicul se simte înălțat la Ceruri și se bucură de viziunile cerești (Andres, p. 341).

Se mai păstrează, în folclorul carib, amintirea unor vremuri în care șamanii erau foarte puternici și puteau, după cum se spune, să vadă spiritele cu ochii lor, fiind chiar în stare să învie morții. Odată, un *pujai* s-a înălțat la Cer și l-a amenințat pe Dumnezeu; acesta, luînd o sabie, l-a alungat pe neobrăzat, iar de atunci, șamanii nu mai pot ajunge la Cer decît în extaz (Andres, pp. 341–342). Se cuvine subliniată asemănarea dintre aceste legende și credințele nord-asiatice cu privire la puterea inițială a șamanilor și la decăderea lor de mai tîrziu, care este și mai evidentă în zilele noastre. Putem deslușI aici mitul unui timp primordial în care comunicarea dintre șamani și Dumnezeu era mai directă și se făcea în mod concret. În urma unui gest de mîndrie ori de revoltă din partea primilor șamani, Dumnezeu le-a interzis accesul direct la realitățile spirituale, așa că ei nu mai pot vedea spiritele cu ochii lor de muritori și nu se mai pot înălța la Cer decît în extaz. După cum vom vedea mai departe, acest motiv mitic este mult mai bogat.

---

[25] MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 208, care prezintă în rezumat lucrarea lui ANDRES, pp. 338–339. Vezi și Alain GHEERBRANT, *Journey to the Far Amazon; an Expedition into Unknown Territory*, New York, 1954, pp. 115, 128, precum și ilustrațiile reprezentînd *maraque* care însoțesc textul.

[26] ANDRES, p. 340. *Ibid.*, nota 3, autorul îl citează pe H. FÜHNER, „Solanazeen als Berauschungsmittel. Eine historisch-ethnologische Studie", *Archiv für experimentelle Pathologie und Pharmakologie*, vol. III, 1926, pp. 281–294 cu privire la extazul provocat de dafin. Despre rolul narcoticelor în șamanismul din Siberia și din alte părți, vezi mai jos, pp. 366 și urm.

A. Métraux (p. 209) amintește observațiile vechilor călători în legătură cu inițierea la triburile carib insulare. Laborde spune că șamanii „îi freacă (neofitului) trupul cu rășină și îl acoperă cu pene, pentru a-l ajuta să zboare mai lesne și să ajungă la coliba lui *zemeen* (spirit)...“ Amănuntul nu este deloc surprinzător, deoarece veșmîntul ornitomorf și celelalte simboluri ale zborului magic fac parte integrantă din șamanismul siberian, nord-american și indonezian.

Mai multe elemente din inițierea triburilor carib se regăsesc și în alte părți din America de Sud: intoxicația cu tutun este o caracteristică a șamanismului sud-american; izolarea rituală într-o colibă și încercările fizice grele la care sînt supuși ucenicii alcătuiesc unul din aspectele esențiale ale inițierii la triburile din Țara de Foc (selk'nam și yamana); pregătirea candidaților de către un șaman-inițiator și „vizualizarea“ spiritelor se numără de asemenea printre elementele constitutive ale șamanismului sud-american. Dar tehnica pregătitoare a călătoriei extatice la Cer pare specifică doar pentru *pujai*. Să nu uităm că este vorba de un scenariu complet al inițierii-tip: înălțare, întîlnire cu o Femeie-spirit, imersiune în apă, dezvăluire a unor secrete (legate, în primul rînd, de soarta *post-mortem* a oamenilor), călătorie pe tărîmul celălalt. Însă *pujai* se străduiește să ajungă, cu orice preț, la o experiență extatică a acestei scheme inițiatice, chiar dacă extazul nu se poate obține decît cu mijloace aberante. Avem impresia că șamanul carib face totul pentru a trăi *in concreto* o condiție spirituală care, prin însăși natura sa, nu poate fi „experimentată“ în felul în care sînt „experimentate“ unele situații umane. Să reținem această observație, care va fi reluată și integrată mai tîrziu, în legătură cu alte tehnici șamanice.

ÎNĂLȚAREA PRIN CURCUBEU

Inițierea vraciului australian din ținutul Forest River cuprinde atît moartea și învierea simbolică a candidatului, cît și înălțarea la Cer. Metoda obișnuită este următoarea: șamanul-inițiator se preface într-un schelet și leagă de el un săculeț în care se află candidatul, pe care puterile sale magice l-au redus la dimensiunile unui copilaș. Se așază apoi călare pe Șarpele-Curcubeu și începe să înainteze dînd din mîini, ca și cum s-ar cățăra pe o frînghie. Ajuns aproape de capăt, îl aruncă pe candidat în Cer, adică îl „omoară“. Cînd ajunge în Cer,

șamanul introduce în trupul ucenicului cîțiva șerpi-curcubeu (șerpi mici de apă dulce) și cristale de cuarț (care poartă, de altfel, același nume ca și Șarpele-Curcubeu mitic). După aceea, candidatul este adus înapoi pe pămînt, tot pe spinarea Curcubeului. Șamanul îi introduce din nou obiecte magice în trup, prin buric, și îl trezește atingîndu-l cu o piatră magică. Înălțarea prin Curcubeu se repetă a doua zi, în același fel.[27]

Mai multe elemente ale inițierii australiene ne erau cunoscute dinainte, și anume moartea și învierea candidatului, introducerea de obiecte magice în trupul său. Este interesant de observat că inițiatorul, prefăcut în chip magic în schelet, îl aduce pe candidat la dimensiunile unui nou-născut: cele două operațiuni simbolizează abolirea timpului profan și revenirea la un timp mitic, „timpul visului" australian. Înălțarea se face cu ajutorul curcubeului, avînd imaginea mitică a unui șarpe uriaș, pe care șamanul se cațără ca pe o frînghie. Am vorbit mai înainte despre înălțarea la Cer a vracilor australieni și vom mai avea prilejul să întîlnim exemple și mai relevante.

Cît despre curcubeu, se știe că numeroase popoare îl socotesc puntea dintre Pămînt și Cer și mai ales puntea zeilor.[28] Prin urmare, apariția curcubeului după furtună este văzută ca un semn că Dumnezeu s-a liniștit (de pildă, la pigmei; *cf. Traité*, p. 56; trad. rom., p. 53). Tot cu ajutorul curcubeului, eroii mitici ajung la Cer.[29] Astfel, în Polinezia, eroul maori Tawhaki și familia sa, precum și eroul hawaian Aukelenuiaiku vizitează tot timpul regiunile superioare

---

[27] A. P. ELKIN, „The Rainbow Serpent Myth in North-West Australia", în *Oceania*, I. 3. Melbourne, 1930, pp. 349–350; *id.*, *The Australian Aborigines*, Sydney–Londra, 1938, pp. 223–224; *id.*, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 139–140. *Cf.* M. ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 180 și urm.; trad. rom., pp. 130 și urm. Cu privire la Șarpele-Curcubeu și rolul său în inițierea vracilor-vrăjitori australieni, vezi V. LANTERNARI, „Il Serpente Arcobaleno e il complesso religioso degli Esseri pluviali in Australia", *Studi e materiali di storia delle religioni*, XXIII, Roma, 1952, pp. 117–128 (pp. 120 și urm.).

[28] *Cf.* de ex. L. FROBENIUS, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, pp. 131 și urm.; P. EHRENREICH, „Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen", *Mythologische Bibliothek*, IV, I, Leipzig, 1910 (p. 141); R.T. CHRISTANSEN, „Myth, Metaphor and Simile", în T. A. SEBEOK. ed. , *Myth: a Symposium*, Philadelphia, 1955, pp. 39–49 (pp. 42 și urm.). Pentru realitățile fino-ugrice și tătare, vezi U. HARVA (HOLMBERG), „Finno-Ugric [and]Siberian [Mythology]", pp. 443 și urm.; pentru lumea mediteraneană, *cf.* studiul cam dezamăgitor al lui Ch. RENEL, „L'Arc-en-Ciel dans la tradition religieuse de l'antiquité" (*Revue de l'Histoire des Religions*, 1902, vol. 46, pp.58–80).

[29] EHRENREICH, *op. cit.*, pp. 133 și urm.

urcînd pe curcubeu sau folosindu-se de un zmeu, pentru a elibera sufletele morților sau pentru a-și regăsi soțiile-spirite.[30] Această funcție a curcubeului se regăsește în Indonezia, Melanezia și Japonia.[31]

Chiar și indirect, aceste mituri se referă la o vreme în care comunicarea dintre Cer și Pămînt era posibilă: în urma unui anumit eveniment sau a unei greșeli rituale, comunicarea a fost întreruptă, dar eroii și vracii o pot restabili. Vom regăsi de mai multe ori, în cuprinsul studiului nostru, mitul epocii paradisiace, abolită brutal de „căderea" omului, care este legat, într-un fel, de unele concepții șamanice. Vracii australieni, aidoma multor șamani și magicieni din alte părți, nu fac decît să restabilească, doar pentru ei, această „punte" dintre Cer și Pămînt, odinioară accesibilă tuturor oamenilor.[32]

Mitul curcubeului ca drum al zeilor și punte între Cer și Pămînt se regăsește în tradițiile japoneze[33] și a existat, fără îndoială, și în concepțiile religioase mesopotamiene.[34] Cele șapte culori ale curcubeului au fost asimilate, între altele, celor șapte ceruri, simbolism întîlnit atît în India și Mesopotamia, cît și în iudaism. Pe frescele de la Bāmiyān, Buddha este înfățișat șezînd pe un curcubeu cu șapte raze[35], adică trecînd dincolo de Cosmos, tot așa cum, în mitul

---

[30] *Cf.* CHADWICK, *The Growth of Literature*, vol. III, pp. 273 și urm., 298 etc.; Nora CHADWICK, „Notes on Polynesian Mythology", *Journal of the Royal Anthropological Society*, LX, Londra, 1931, pp. 455–491; cu privire la zmeul din China, vezi B. LAUFER, „The Prehistory of Aviation", *Field Museum of Natural History, Anthropological Series*, XVIII, 1, Chicago, 1928, pp. 31–43. În tradițiile polineziene se vorbește, de obicei, de zece ceruri suprapuse; în Noua Zeelandă, numărul acestora este de douăsprezece. (Originea indiană a acestor cosmologii este mai mult decît probabilă.) Eroul trece dintr-un cer în altul, cum am văzut că se înalță șamanul buriat. Întîlnește femei-spirite (uneori propriii săi strămoși) care îl ajută să găsească drumul; *cf.* rolul femeilor-spirite în inițierea lui *pujai*, la triburile carib, rolul „soției-cerești" la șamanii siberieni etc.

[31] H. Th. FISCHER, „Indonesische Paradiesmythen", *Zeitschrift für Ethnologie*, LXIV, 1–3, Berlin, 1932, pp. 204–245 (pp. 208, 238 și urm.); F. K. NUMAZAWA, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Lucerna–Paris, 1946, p. 155.

[32] Cu privire la tema curcubeului în folclor, v. S. THOMPSON, *Motif-Index*, F. 152, vol. III, p. 22.

[33] *Cf.* R. PETTAZZONI, *Mitologia giapponese*, Bologna, 1929, p. 42, n. I; NUMAZAWA, *op. cit.*, pp. 154–155.

[34] A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, ed. a 2-a, Berlin–Leipzig, 1929, pp. 139 și urm.

[35] Benjamin ROWLAND, Jr., „Studies in the Buddhist Art of Bāmiyān: The Boddhisattva of Group E", *Art and Thought*, Londra, 1947, pp. 46–54; cf. Mircea ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 148 și urm.

Nativității, trece dincolo de cele șapte ceruri din șapte pași spre nord, ajungînd în „Centrul Lumii", punctul culminant al Universului.

Tronul lui Dumnezeu este înconjurat de un curcubeu (*Apocalipsa*, 4,3), simbolism care se prelungește în arta creștină a Renașterii (Rowland, *op. cit.*, p. 46, nota 1). Ziguratul babilonian era uneori reprezentat în șapte culori, simbolizînd cele șapte regiuni cerești: urcînd cele șapte niveluri, se putea ajunge în vîrful lumii cosmice (*cf. Tratatul* nostru, pp. 99 și urm.). Întîlnim idei asemănătoare în India (Rowland, p. 48) și, ceea ce este și mai important, în mitologia australiană. Zeul suprem al triburilor kamilaroi, wiradjuri și euahlay locuiește în cerul superior, așezat pe un tron de cristal (*Tratat*, p. 52); Bundjil, Ființa supremă la tribul kulin, stă deasupra norilor (*ibid.*, p. 53). Eroii mitici și vracii se înalță spre Ființele Cerești folosind tot felul de mijloace, printre care se numără și curcubeul.

Ne amintim că panglicile folosite în inițierile buriate poartă numele de „curcubeu" și simbolizează, îndeobște, călătoria șamanului în Cer.[36] Pe tobele șamanice este desenat curcubeul, înfățișat ca o punte spre Cer.[37] De altfel, în limbile turcice, curcubeul înseamnă și punte (Räsänen, p. 6). La iurak-samoiezi, toba șamanică este numită „arc": prin puterile sale magice, șamanul este aruncat în cer, întocmai ca o săgeată. Se poate presupune că turcii și uigurii socoteau toba o „punte cerească" (curcubeu), pe care se cățăra șamanul (Räsänen, p. 8). Ideea este cuprinsă în simbolismul complex al tobei și al punții, care reprezintă fiecare o formulă diferită a aceleiași experiențe extatice: înălțarea la Cer. Prin magia muzicală a tobei, șamanul va ajunge la cel mai înalt Cer.

INIȚIERI AUSTRALIENE

Ne amintim că mai multe relatări despre inițierea vracilor australieni, deși avînd drept element central uciderea simbolică și învierea candidatului, se refereau la înălțarea lui la Cer (vezi mai sus, pp. 60 și urm.). Există însă și alte forme de inițiere, în care înălțarea la Cer are un rol fundamental. La tribul wiradjuri, inițiatorul

---

[36] U. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, pp. 144 și urm.; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 489.

[37] HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 531; Martti RÄSÄNEN, „Regenbogen-Himmelsbrücke", *Studia Orientalia*, XIV, 1, 1947, Helsinki, pp. 7–8.

introduce în trupul ucenicului cristale de stîncă și îi dă să bea apa în care au stat cristalele, după care ucenicul poate vedea spiritele. Inițiatorul îl duce apoi într-un mormînt, unde morții îi dăruiesc și ei pietre magice. Candidatul mai întîlnește un șarpe, care îi slujește drept totem și îl călăuzește în măruntaiele pămîntului, unde se află numeroși alți șerpi care, frecîndu-se de el, îi dau puteri magice. După coborîrea simbolică în Infern, inițiatorul se pregătește să-l ducă pe candidat în tabăra lui Baiame, Ființa Supremă. Trebuie să se cațere amîndoi pe o frînghie pînă la Wombu, pasărea lui Baiame. „Am trecut prin nori, povestește ucenicul, iar dincolo se afla cerul. Am pătruns printr-o deschizătură pe unde trec tămăduitorii și care se deschidea și se închidea foarte repede." Dacă te atingeai de porți, îți pierdeai puterile magice, iar la întoarcerea pe pămînt, nu te mai aștepta decît moartea.[38]

Ne aflăm în fața unei scheme aproape complete a inițierii: coborîrea în regiunile inferioare, urmată de înălțarea la Cer, unde Ființa Supremă dăruiește puterea șamanică.[39] Accesul la regiunile superioare este anevoios și primejdios: trebuie să pătrunzi acolo într-o clipită, înainte să se închidă porțile (motiv inițiatic specific, pe care l-am întîlnit și în alte părți).

Într-o altă relatare, culeasă tot de Howitt, este pomenită o frînghie cu ajutorul căreia candidatul, legat la ochi, este dus pe o stîncă unde se află aceeași poartă magică, ce se deschide și se închide foarte repede. Inițiatorii pătrund înăuntrul stîncii, împreună cu ucenicul, și îi scot legătura de pe ochi. Locul este foarte luminos, cu pereții strălucind de cristale. Candidatul primește mai multe cristale și i se spune cum să le folosească. Apoi este adus înapoi, tot cu ajutorul frînghiei, prin văzduh, și lăsat în vîrful unui copac.[40]

---

[38] A. W. HOWITT, „On Australian Medicine Men", pp. 50 și urm.; *id., The Native Tribes of South-East Australia*, Londra, 1904, pp. 404–413.

[39] Cu privire la inițierea vracilor australieni, *cf.* A. P. ELKIN, *Aboriginal Men of High Degree*; Helmut PETRI, „Der australische Medizinmann", în *Annali lateranensi*, Cetatea Vaticanului, XVI, 1952, pp. 159–317; XVII, 1953, pp. 157–225; Engelbert STIGLMAYR, „Schamanismus in Australien", în *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, V, 2, 1957, pp. 161–190; M. ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 206 și urm.; trad. rom., pp. 130 și urm.

[40] HOWITT, „On Australian Medicine Men", pp. 51–52; *id., The Native Tribes*, pp. 400 și urm.; Marcel MAUSS, „L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes", p. 159. Să ne amintim de peștera de inițiere la samoiezi și la șamanii din cele două Americi.

Aceste rituri și mituri de inițiere fac parte dintr-o credință mai generală cu privire la capacitatea vracilor de a ajunge la Cer cu ajutorul unei frînghii[41], al unei eșarfe[42] sau doar zburînd[43] ori urcînd pe o scară în spirală. Numeroase mituri și legende se referă la primii oameni care s-au înălțat la Cer cățărîndu-se într-un copac: așa obișnuiau strămoșii tribului mara să urce la Cer și să coboare din nou pe Pămînt, cu ajutorul copacului.[44] La tribul wiradjuri, primul om – creat de Ființa Supremă –, Baiame, putea urca în Cer pe o potecă de munte, cățărîndu-se apoi pe o scară pînă la Baiame, cum fac și în zilele noastre vracii triburilor wurundjeri și wotjobaluk (Howitt, *The Native Tribes*, pp. 501 și urm.). Vracii tribului yuin urcă la Daramulun, care le dă leacuri (Pettazzoni, *Miti e leggende*, p. 416).

Un mit euahlayi spune cum au ajuns vracii la Baiame: au mers vreme de cîteva zile spre nord-est, pînă la poalele lui Ubi-Ubi, un munte atît de înalt, încît vîrful îi ajungea în nori. Au urcat muntele pe o scară de piatră în spirală, iar după patru zile, au ajuns în vîrf. Aici s-au întîlnit cu spiritul-mesager al lui Baiame, care a chemat Spiritele-slujitoare, iar acestea i-au dus pe vraci în Cer, printr-o spărtură (Van Gennep, *op. cit.*, nr. 66, pp. 92 și urm.).

Astfel, vracii puteau face de cîte ori doreau ceea ce primii oameni (mitici) au făcut odată, demult, la începutul timpului: să se înalțe la Cer și să coboare înapoi pe pămînt. Deoarece capacitatea de ascensiune (sau de zbor magic) este esențială pentru cariera unui vraci, inițierea șamanică cuprinde un rit de înălțare. Chiar dacă nu este menționat direct, ritul este oarecum implicit. Cristalele de stîncă, cu rol important în inițierea vraciului australian, sînt de origine cerească, sau se află măcar în legătură – chiar dacă aceasta este uneori indirectă – cu cerul. Baiame șade pe un tron de cristal transparent (Howitt, *The Native Tribes*, p. 501). La tribul euahlayi, Baiame însuși (= Boyerb) aruncă pe Pămînt bucăți de cristal desprinse, fără îndoială, din tron.[45] Tronul lui Baiame este bolta cerească. Cristalele

---

[41] Vezi de ex. M. MAUSS, *op. cit.*, p. 149, nota 1.

[42] R. PETTAZZONI, *Miti e leggende: I, Africa, Australia*, Torino, 1948, p. 413.

[43] MAUSS, *op. cit.*, p. 148. Vracii se prefac în vulturi și zboară (SPENCER și GILLEN, *The Arunta*, vol. II, p. 430).

[44] A. van GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, 1906, nr. 32 și 49; *cf.* și nr. 44.

[45] PARKER, *The Euahlayi Tribe*, p. 7.

desprinse din tron sînt „lumină solidificată“ (*cf.* Eliade, *Mefistophélès et l'androgyne*, pp. 24 și urm.; trad. rom., pp. 16 și urm.). Vracii și-l închipuie pe Baiame ca pe o ființă semănînd întru totul cu ceilalți vindecători, „în afară de lumina care îi strălucește în ochi“ (Elkin, *Aboriginal Men of High Degree*, p. 96). Cu alte cuvinte, au credința că există o legătură între condiția ființei supranaturale și supraabundența luminii. Baiame face și inițierea tinerilor vraci, stropindu-i cu o „apă sfințită și puternică“, despre care se crede că este cuarț lichid (*ibid.*). Prin urmare, poți deveni șaman după ce ești umplut cu „lumină solidă“, cu cristale de cuarț, operație care schimbă starea celui ce aspiră la condiția de *medicine-man*, ajutîndu-l să intre într-o legătură mistică cu Cerul. Dacă înghite unul din cristale, se poate înălța la Cer (Howitt, *The Native Tribes*, p. 582).

Întîlnim credințe asemănătoare la triburile negrito din Malacca (vezi mai sus, p. 62, nota 36). *Hala* folosește, în terapeutică, cristale de cuarț pe care le-a căpătat de la spiritele aerului *(cenoi)*, ori le-a făcut chiar el, prin magie, din „apă solidificată“, sau le-a desprins din bucățile pe care Ființa Supremă le-a aruncat din cer (*cf.* Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, p. 469, nota 86, după Evans și Schebesta). Prin urmare, cristalele pot oglindi ceea ce se întîmplă pe pămînt (vezi mai jos, pp. 311 și urm.). Șamanii tribului dayak din insula Serawak (Borneo) au „pietre de lumină“ (*light stones*), în care se vede tot ce se întîmplă cu sufletul bolnavului, deci care pot arăta și unde s-a rătăcit sufletul.[46] Un tînăr șef al tribului ehatisaht nootka (insula Vancouver) a găsit într-o zi cristale magice care se mișcau și se loveau între ele. Și-a aruncat veșmîntul peste ele și a luat patru cristale.[47] Șamanii kwakiutl își dobîndesc puterea cu ajutorul cristalelor de cuarț.[48]

Cum am văzut, cristalele de stîncă – în strînsă legătură cu Șarpele-Curcubeu – dăruiesc puterea înălțării la Cer. În alte părți, aceleași pietre dau puterea de a zbura: de pildă, un mit american cules de Boas (*Indianische Sagen*, Berlin, 1895, p. 152) arată că un tînăr, urcînd un „munte strălucitor“, se acoperă de cristale de stîncă și își ia zborul. Aceeași concepție cu privire la bolta cerească solidă

---

[46] R. PETTAZZONI, *Essays on the History of Religions*, Leyda, 1954, p. 42.

[47] P. DRUCKER, „The Northern and Central Nootkan Tribes“, *Bulletin of the Bureau of American Ethnology*, 144, Washington, 1951, p. 160.

[48] Werner MÜLLER, *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer*, Wiesbaden, 1955, p. 29, nota 67 (după Boas).

explică puterile meteoriților și ale „pietrelor de trăsnet": căzînd din Cer, acestea sînt impregnate cu virtuți magico-religioase care pot fi folosite, comunicate, răspîndite; este vorba, într-un fel, de un nou centru de sacralitate uraniană pe pămînt.[49]

Tot în legătură cu acest simbolism uranian, trebuie amintit motivul munților sau al palatelor de cristal pe care eroii le întîlnesc în timpul peripețiilor lor mitice, motiv care s-a păstrat și în folclorul european. În sfîrșit, o creație tîrzie a aceluiași simbolism pomenește de piatra de pe fruntea lui Lucifer și a îngerilor căzuți (desprinsă în timpul căderii, în unele variante), a diamantelor din capul ori din gura șerpilor etc. Este vorba, fără îndoială, de credințe foarte complexe, îndelung elaborate și revalorizate, dar cu o structură fundamentală mereu transparentă, din care fac parte un cristal sau o piatră magică desprinsă din cer și care, deși căzute pe pămînt, continuă să răspîndească sacralitatea uraniană, adică înțelepciunea, clarviziunea, puterea de divinație, capacitatea de a zbura și altele.

Cristalele de stîncă joacă un rol esențial în magia și în religia australiană, fiind la fel de importante în spațiul oceanian și în cele două Americi. Originea lor uraniană nu este întotdeauna atestată explicit în credințele respective, dar uitarea semnificației inițiale este un fenomen obișnuit în istoria religiilor. Am arătat ceea ce este cel mai important, și anume că vracii din Australia – și nu numai de aici – au credința obscură a unei legături între puterile lor și prezența cristalelor de stîncă chiar în trupul lor. Ei se simt, așadar, deosebiți de ceilalți oameni, datorită asimilării – în cel mai concret sens al cuvîntului – unei substanțe sacre de origine uraniană.

ALTE FORME ALE RITULUI DE ÎNĂLȚARE

Pentru a înțelege cît mai bine complexul de idei religioase și cosmologice pe care se întemeiază ideologia șamanistă, ar fi fost necesară o trecere în revistă a unui șir întreg de mituri și de ritualuri de înălțare. În capitolele următoare, ne vom ocupa de cele mai importante, însă problema nu va putea fi discutată în întregime aici și va trebui reluată într-o altă lucrare. Deocamdată, vom adăuga cîteva

---

[49] *Cf.* M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, Paris, 1956, pp. 18 și urm. (trad. rom. de Maria și Cezar Ivănescu, *Făurari și alchimiști*, Humanitas, București, 1996, pp. 17 și urm.); *id.*, *Traité d'histoire des religions*, pp. 59, 198 și urm.; trad. rom., pp. 57, 195 și urm.

aspecte noi la morfologia ascensională a inițierilor șamanice, fără a avea pretenția de a fi epuizat astfel subiectul.

La tribul nias, cel ce urmează să devină preot-profet dispare dintr-o dată, fiind luat de spirite (tînărul este probabil dus în Cer); dacă nu se întoarce în sat după trei–patru zile, este căutat și găsit, de obicei, în vîrful unui copac, stînd de vorbă cu spiritele. Pare că și-a pierdut mințile, iar pentru a și le recăpăta, este nevoie de sacrificii. Inițierea mai cuprinde mersul ritual la morminte, pe malul unei ape curgătoare și pe un munte[50].

La tribul mentawei, viitorul șaman este dus de spiritele cerești în cer, unde capătă un trup minunat, asemănător cu cel al spiritelor. De obicei se îmbolnăvește și își închipuie că se înalță la Cer.[51] După primele simptome are loc ceremonia de inițiere, făcută de către un șaman. Uneori, în timpul inițierii sau îndată după aceea, ucenicul șaman își pierde cunoștința, iar spiritul său se înalță la Cer într-o barcă purtată pe aripile unor vulturi, pentru a sta de vorbă cu spiritele cerești și pentru a le cere leacuri (Loeb, „Shaman and Seer", p. 78).

Așa cum vom avea prilejul să vedem în cele ce urmează, prin înălțarea inițiatică, viitorul șaman dobîndește puterea de a zbura. Într-adevăr, pretutindeni în lume, se crede că șamanii și vrăjitorii sînt înzestrați cu puterea de a zbura, de a parcurge într-o clipă distanțe uriașe și de a se face nevăzuți. Este greu de stabilit dacă toți magicienii care cred că pot zbura au cunoscut, în perioada lor de pregătire, o experiență extatică ori un ritual de structură ascensională, dacă au dobîndit adică puterea magică de a zbura în urma unei inițieri sau a unei experiențe extatice hotărîtoare pentru vocația șamanică. Se poate presupune însă că o parte dintre ei au dobîndit într-adevăr puterea magică în timpul și ca urmare a unei inițieri. Numeroasele date care atestă capacitatea șamanilor și a vrăjitorilor de a zbura nu cuprind amănunte cu privire la felul în care au fost dobîndite aceste puteri, ceea ce s-ar putea foarte bine pune pe seama faptului că sursele sînt departe de a fi complete.

Oricum, în multe cazuri, vocația sau inițierea șamanică este strîns legată de înălțarea la Cer. Astfel, pentru a nu da decît cîteva exemple, un mare profet basuto și-a dobîndit vocația în urma unei stări de extaz în timpul căreia a văzut cum acoperișul colibei i se deschidea deasupra capului și s-a simțit purtat în Cer, unde a întîlnit o mulțime

---

[50] E. M. LOEB, *Sumatra*, p. 155.

[51] E. M. LOEB, „Shaman and Seer", p. 66; *id.*, *Sumatra*, p. 195.

de spirite.[52] Numeroase cazuri asemănătoare au fost înregistrate în Africa (Chadwick, *op. cit.*, pp. 94–95). La tribul nuba, viitorul șaman simte că „spiritul îl apucă de cap, de undeva, de sus" ori „îi intră în cap" (Nadel, „A Study of Shamanism in the Nuba Mountains", p. 26). Spiritele sînt în cea mai mare parte cerești (*ibid.*, p. 27) și putem presupune că „posedarea" înseamnă, de fapt, o transă de natură ascensională.

În America de Sud, călătoria inițiatică în Cer sau pe niște munți foarte înalți are un rol esențial.[53] La indienii araucani, de pildă, boala care hotărăște cariera unei *machi* este urmată de o criză extatică în timpul căreia viitoarea șamană urcă la Cer și îl întîlnește chiar pe Dumnezeu. În timpul ședерii în Cer, ființe supranaturale îi arată leacurile trebuincioase pentru vindecare.[54] Ceremonia șamanică la tribul manasi cuprinde o coborîre a lui Dumnezeu în colibă, urmată de o înălțare: zeul îl ia pe șaman cu el, în cer. „Plecarea era însoțită de un cutremur care zguduia pereții sanctuarului. După cîteva clipe, divinitatea îl aducea pe șaman înapoi pe pămînt ori îi dădea drumul să cadă în templu, cu capul înainte."[55]

Să mai citățm un exemplu de ascensiune inițiatică nord-americană. Un vraci winnebago a simțit că a fost ucis și, după multe întîmplări, a fost purtat în cer, unde a stat de vorbă cu Ființa Supremă. Spiritele cerești l-au pus la încercare: a izbutit să ucidă un urs socotit nemuritor, apoi l-a înviat, suflînd peste el. La urmă, a coborît înapoi pe pămînt și s-a născut a doua oară.[56]

Întemeietorul mișcării mistice „Ghost Dance Religion", precum și toți principalii săi profeți au trecut printr-o experiență extatică hotărîtoare pentru cariera fiecăruia dintre ei. Întemeietorul, de pildă, a urcat în transă un munte și a întîlnit o femeie frumoasă, îmbrăcată în alb, care i-a spus că „Stăpînul Vieții" se află pe vîrful muntelui. Urmînd sfaturile femeii, profetul și-a lepădat veșmintele, s-a aruncat în apele unui rîu și, în starea de goliciune rituală, s-a înfățișat dinaintea „Stăpînului Vieții", care i-a dat tot felul de porunci: să nu mai

---

[52] Nora CHADWICK, *Poetry and Profecy*, pp. 50–51.

[53] Ida LUBLINSKI, *Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas*, p. 248.

[54] A. MÉTRAUX, „Le shamanisme araucan", p. 316.

[55] A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 338.

[56] P. RADIN, *La religion primitive*, pp. 98–99. În acest caz, avem o inițiere completă: moarte și înviere (= renaștere), înălțare la Cer, încercări etc.

primească nici un alb în ținut, să lupte împotriva beției, să renunțe la război și la poligamie și altele, după care i-a dat o rugăciune pe care s-o spună oamenilor.[57]

Woworka, cel mai cunoscut dintre profeții mișcării „Ghost Dance Religion", a avut revelația la vîrsta de 18 ani: a adormit în plină zi și s-a simțit purtat pe tărîmul celălalt. L-a văzut pe Dumnezeu și i-a văzut pe morți, fericiți cu toții și veșnic tineri. Dumnezeu i-a dat un mesaj pentru oameni, cerîndu-le să fie cinstiți, harnici, miloși etc. (Mooney, *op. cit.*, pp. 771 și urm.). Un alt profet, John Slocum din Pujet Sound, „a murit" și a văzut cum sufletul îi părăsește trupul. „Am zărit o lumină orbitoare, o lumină mare... m-am uitat și am văzut că trupul meu nu mai avea suflet... sufletul a ieșit din trup și s-a ridicat spre locul judecății lui Dumnezeu... am văzut în sufletul meu o lumină mare, o lumină care venea de pe tărîmul cel bun..."[58]

Aceste experiențe extatice inițiale ale profeților vor sluji drept model tuturor adepților mișcării „Ghost Dance Religion" care, la rîndul lor, după multe dansuri și cîntece, cad în transă, călătoresc pe celălalt tărîm și se întîlnesc cu sufletele morților, cu îngerii și uneori chiar cu Dumnezeu. Revelațiile întemeietorului și ale profeților mișcării devin astfel un model de urmat pentru toate stările de extaz ulterioare.

Înălțările la cer sînt caracteristice și pentru societatea secretă puternic șamanizată Midē'wiwin a tribului ojibwa. Se poate cita, ca exemplu tipic, viziunea tinerei fete care a auzit un glas chemînd-o, l-a urmat, a urcat pe o potecă îngustă și a ajuns în cele din urmă la Cer. Aici s-a întîlnit cu Dumnezeul ceresc, care i-a dat un mesaj pentru oameni.[59] Scopul societății Midē'wiwin este de a restabili legătura dintre Cer și Pămînt, așa cum a existat ea în clipa Creației (vezi mai jos, p. 293); din acest motiv, membrii acestei societăți secrete fac, din cînd în cînd, cîte o călătorie extatică în cer, abolind într-un fel decăderea actuală a universului și a omenirii și întorcîndu-se la starea primordială, cînd comunicarea cu Cerul era lesne accesibilă tuturor oamenilor.

---

[57] J. MOONEY, „The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890", în *14th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1892–1893, II, Washington, 1896, pp. 641–1136 (pp. 663 și urm.).

[58] J. MOONEY, *op. cit.*, p. 752, *cf.* lumina șamanului eschimos. Pentru „locul judecății lui Dumnezeu", vezi viziunile din *Înălțarea profetului Isaia*, *Arday Virā* etc.

[59] H. R. SCHOOLCRAFT, citat de PETTAZZONI, *Dio. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni*, Roma, 1922, pp. 299 și urm.

Cu toate că nu este vorba, în acest caz, de șamanism propriu-zis – căci și mișcarea „Ghost Dance Religion", și Midē'wiwin sînt asociații secrete, la care poate adera oricine, dacă se supune anumitor încercări sau dacă face dovada unei predispoziții extatice –, în aceste mișcări religioase nord-americane se regăsesc numeroase caracteristici ale șamanismului: tehnicile extazului, călătoria mistică în Cer, coborîrea în Infern, conversația cu Dumnezeu, ființele semidivine și sufletele morților etc.

După cum am văzut, înălțarea la Cer are un rol esențial în inițierile șamanice. Rituri de urcare într-un copac ori pe un stîlp, mituri de ascensiune ori de zbor magic, experiențe extatice de levitație, de zbor, de călătorii mistice la Cer, toate aceste elemente au o funcție hotărîtoare în vocațiile ori consacrările șamanice. Uneori, ansamblul de practici și de idei religioase pare legat de mitul unui timp străvechi, cînd comunicarea dintre Cer și Pămînt era mult mai ușoară. Din acest punct de vedere, experiența șamanică echivalează cu o reîntoarcere la timpul mitic primordial, iar șamanul apare ca o ființă privilegiată, care regăsește, doar pentru sine, condiția fericită a omenirii de la începuturile timpurilor. Numeroase mituri, dintre care unele vor fi evocate în capitolele următoare, ilustrează această stare paradisiacă dintr-un *illud tempus* fericit la care șamanii, și numai ei, se pot întoarce uneori, în timpul extazului.

CAPITOLUL V

Simbolismul costumului și al tobei șamanice

OBSERVAȚII PRELIMINARE

Costumul șamanic constituie în sine o hierofanie și o cosmogonie religioasă: el cuprinde nu numai o prezență sacră, ci și unele simboluri cosmice și itinerarii metafizice. O cercetare atentă a costumului ne dezvăluie sistemul șamanismului tot atît de limpede precum o fac miturile și tehnicile șamanice.[1]

---

[1] Studii generale despre costumul șamanului: V. N. VASILIEV, „Șamanskii kostium u buben u iakutov", în *Sbornik Muzeia po Antropologhii i Etnografii pri Akademii Nauk*, 1, 8 St. Petersburg, 1910; Kai DONNER, „Ornements de la tête et de la chevelure", în *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XXXVII, 3, 1920, pp. 1–23, în special pp. 10–20; Georg NIORADZE, *Der Schamanismus bei den sibirischen Völkern*, pp. 60–78; K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, 1927, pp. 255–259; Hans FINDEISEN, „Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer" (Keto), în *Zeitschrift für Ethnologie*, LXIII, 1931, pp. 296–315, în special pp. 311–313; E. J. LINDGREN, „The Shaman Dress of the Dagurs, Solons and Numinchens in N.W. Manchuria", în *Geografiska Annaler*, I, 1935, pp. 365 și urm.; Uno HARVA (HOLMBERG), „The Shaman Costume and Its Significance", *Annales Universitatis Fennicae Aboensis*, 1, 2, Turku, 1922; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 499–525; Jorma PARTANEN, *A Description of Buriat Shamanism*, pp. 18 și urm.; vezi și L. STIEDA, „Das Schamanenthum unter den Burjäten", p. 286; V. M. MIKHAILOWSKI, „Shamanism in Siberia and European Russia", pp. 81–85; T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp. 147 și urm.; G. SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", pp. 979–980; A. OHLMARKS, *Studien*, pp. 211–212; K. DONNER, *La Sibérie*, pp. 226–227; *id.*, „Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak in the Turukhansk Region", *Mémoires de la Société Finno-Ougrienne*, LXVI, Helsinki, 1933, în special pp. 78–84; V. I. JOCHELSON, *The Yukaghir and the Yukaghirized Tungus*, pp. 169 și urm., 176–186 (iakuți), 186–191(tunguși); *id.*, „The Yakut", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 33, 1931, pp. 37–225 (pp. 107–118); S. M. ȘIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, pp. 287–303; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, XI, pp. 616–626, XII, pp. 720–733; L. VAJDA, „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus", în *Ural-altaische Jahrbücher*, XXXI, Wiesbaden, 1959, pp. 455–485 (p. 473, nota 2 – bibliografie).

Vom găsi o documentație bogată cu privire la costumele, obiectele rituale și tobele șamanilor siberieni în studiul de ansamblu al lui S.V. IVANOV, *Materialî po*

Iarna, șamanul altaic își pune costumul peste cămașă, iar vara pe trupul gol. Atît iarna, cît și vara, tungușii practică doar al doilea obicei, ca și alte populații arctice (*cf.* Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 500), cu toate că nu există un costum propriu-zis la majoritatea triburilor de eschimoși.[2] Șamanul se dezbracă, păstrînd doar o cingătoare. Această cvasigoliciune are probabil o semnificație religioasă, deși obiceiul ar putea fi explicat prin căldura din locuințele arctice. Oricum, fie că este vorba de goliciunea rituală (ca la șamanii eschimoși), fie de un costum specific pentru experiența șamanică, este important de reținut că șamanul nu poate trece prin această experiență în hainele sale obișnuite, profane. Chiar dacă nu există un costum propriu-zis, acesta este înlocuit cu tichia, cingătoarea, tamburina și alte obiecte magice care fac parte din garderoba sacră a șamanului. Astfel, de exemplu, Radlov (*Aus Sibirien*, II, p. 17) afirmă că tătarii negri, scorii și teleuții nu cunosc costumul șamanic; totuși, se folosește adesea o pînză răsucită și înnodată în jurul capului (ca de pildă la tătarii lebed, vezi Harva, *op. cit.*, p. 501), fără de care șamanizarea nu este posibilă.

Costumul reprezintă, în sine, un microcosmos religios calitativ diferit de spațiul profan înconjurător. Este vorba, pe de o parte, de un sistem simbolic aproape complet, de impregnat, pe de altă parte, prin consacrare, cu numeroase puteri spirituale, în primul rînd cu „spirite". Îmbrăcîndu-l – sau folosindu-se de obiectele care îl înlocuiesc –, șamanul depășește spațiul profan, pregătindu-se să intre în contact cu lumea spirituală. De obicei, pregătirea este aproape o introducere concretă în această lume, deoarece costumul este îmbrăcat după mai multe pregătiri, chiar înainte de transa șamanică.

---

izobrazitelnomu iskusstvu narodov Sibiri XIX-naceala XX v., Moscova și Leningrad, 1954. Vezi mai ales pp. 66 și urm., pentru costumele și tobele șamanilor samoiezi (fig. 47–57, 61–64, 67), 98 și urm. pentru dolgani, tungușii și manciu (fig. 36–62: costume, obiecte și decorații ale tobelor șamanice la evenki), 407 și urm. pentru ciucci și eschimoși etc. Capitolele IV și V sînt consacrate popoarelor turcice (pp. 533 și urm.) și buriaților (pp. 691 și urm.). Desenele iakute (fig. 15 și urm.), figurile reprezentate pe tobele șamanice (de ex. fig. 31) și pe tobele altaice (pp. 607 și urm., fig. 89 etc.) prezintă un interes cu totul deosebit, mai ales numeroasele reprezentări de *ongon* (idoli) buriați (fig. 5–8, 11–12, 19–20; despre *ongon*, *cf. ibid.*, pp. 701 și urm.).

[2] Acesta se reduce la o centură de piele, de care sînt agățate fîșii de piele de caribu și figurine de os; *cf.* RASMUSSEN, „Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos", p. 114. Principalul instrument ritual al șamanului eschimos rămîne toba.

Candidatul trebuie să vadă, în vis, locul anume în care se află viitorul său costum, pe care va merge să-l caute el însuși.[3] Va fi apoi cumpărat de la rudele șamanului mort, în schimbul unui cal (de exemplu, la tribul birarcen). Însă costumul trebuie să rămînă în cadrul clanului (Șirokogorov, *Psychomental Complex*, p. 302), pentru că este oarecum legat de întregul clan, nu doar pentru că a fost făcut ori cumpărat prin contribuția tuturor, ci mai ales pentru că a fost impregnat cu „spirite" și, prin urmare, nu trebuie purtat de cineva care nu știe să le stăpînească, deoarece spiritele ar putea tulbura mai tîrziu întreaga comunitate (Șirokogorov, *op. cit.*, p. 302).

Ca orice alt „loc pentru spirite", costumul trezește teamă și spaimă (*ibid.*, p. 301). Cînd s-a învechit, este agățat într-un copac din pădure; spiritele care sălășluiesc în el îl părăsesc și vin să locuiască în costumul cel nou (*ibid.*, p. 302).

La tungușii sedentari, costumul se păstrează în casa șamanului, după moartea acestuia: „spiritele" care sălășluiesc în el dau semne de viață făcîndu-l să foșnească, să se miște etc. Tungușii nomazi, ca mai toate triburile siberiene, pun costumul lîngă mormîntul șamanului (Șirokogorov, p. 301; Harva, p. 499 etc.). În multe locuri, costumul nu mai este bun dacă a fost folosit la îngrijirea unui bolnav care a murit. La fel se întîmplă și cu tamburinele care s-au dovedit neputincioase în vindecarea unui bolnav (Kai Donner, „Ornements de la tête", p. 10).

COSTUMUL SIBERIAN

După Șașkov (care scria acum aproape un secol), orice șaman trebuia să aibă: 1. un caftan de care atîrnau discuri de metal și figurine reprezentînd animale mistice; 2. o mască (la samoiezii tadibei, o bucată de pînză cu care se legau ochii șamanului, pentru ca acesta să poată pătrunde în lumea spiritelor prin lumina sa interioară); 3. un pectoral de fier sau de aramă; 4. o tichie, pe care autorul o socotea unul din principalele atribute ale șamanului. La iakuți, pe spatele caftanului, la mijloc, printre discurile care reprezintă „soarele",

---

[3] În alte părți are loc o degradare treptată a confecționării rituale a costumului; odinioară, șamanul ucidea cu mîna lui renul din pielea căruia urma să-și facă veșmîntul: astăzi, pielea este cumpărată de la ruși (NIORADZE, *Der Schamanismus*, p. 62).

se află un disc găurit; după Sieroszewski („Du chamanisme", p. 320), acesta poartă numele de „spărtura soarelui" (*oïbonküngätä*), dar reprezintă, de obicei, Pămîntul, cu deschizătura din mijloc, prin care șamanul pătrunde în Infern (vezi Nioradze, fig. 16; Harva , *op. cit.*, fig. 1).[4] Pe spatele caftanului se mai află o lună nouă și un lanț de fier, simbol al puterii și dîrzeniei șamanului (Mikhailowski, p. 81).[5] Șamanii spun că plăcile de fier îi apără de loviturile spiritelor rele. Smocurile prinse de blană reprezintă penele (Mikhailowski, p. 81, după Pripuzov).

Un costum frumos de șaman iakut, afirmă Sieroszewski (*op. cit.*, p. 320) trebuie să aibă cam 30–40 de livre de podoabe din metal. Din pricina zgomotului podoabelor de metal, dansul șamanului devine o sarabandă infernală. Obiectele metalice au „un suflet" și nu ruginesc. Vergelele de metal așezate de-a lungul brațelor reprezintă oasele (*tabîtala*). Frunzele prinse în stînga și în dreapta, pe piept, reprezintă coastele (*oïgos timir*); plăcile rotunde, mai mari, așezate ceva mai sus reprezintă sînii femeii, ficatul, inima și celelalte organe interne. Uneori pe costum sînt cusute și chipuri de animale ori de păsări sacre, precum și un mic *ämägät* („duhul nebuniei") de metal, în formă de pirogă, cu chip de om.[6]

La tungușii din nord și la cei din Transbaikalia predomină două feluri de costume: unul de rață, altul de ren.[7] La unul din capetele toiagului este cioplit un cap de cal. Pe spatele caftanului sînt prinse panglici de 10 cm lățime și 1 m lungime, numite *kulin*, adică șerpi.[8] „Caii" și „șerpii" sînt folosiți pentru călătoriile șamanice în Infern. După Șirokogorov (p. 290), obiectele de fier ale tungușilor –

---

[4] Vom vedea (pp. 243 și urm.) ce cosmologie aberantă implică un asemenea simbol. Cu privire la costumul șamanului iakut, vezi și W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 292–305 (după V. N. VASILIEV, E. K. PEKARSKI și M. A. CZAPLIKA). În legătură cu „luna" și „soarele", *cf. ibid.*, pp. 300–304.

[5] Bineînțeles, dublul simbolism al „fierului" și al „lanțului" este mult mai complex.

[6] SIEROSZEWSKI, *op. cit.*, p. 321. Semnificația și rolul fiecăruia din aceste obiecte se vor lămuri mai bine în cele ce urmează. Cu privire la *ämägät*, *cf.* E. LOT-FALCK, „À propos d'Ätügän", pp. 190 și urm.

[7] Cu privire la costumul tungus, vezi ȘIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, pp. 288–297.

[8] La tribul birarcen poartă numele de *tabjan*, „boa constrictor"; ȘIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 301. Reptila nefiind cunoscută în ținuturile nordice, avem o dovadă importantă a influențelor Asiei Centrale asupra complexului șamanic siberian.

„luna", „soarele", „stelele" – vin de la iakuți. „Șerpii" sînt împrumutați din tradiția buriată și turcă, iar „caii" de la buriați. (Aceste amănunte se cuvin reținute pentru studierea problemei influențelor meridionale asupra șamanismului nord-asiatic și siberian.)

COSTUMUL BURIAT

Pallas, care scrie în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, spune că șamana buriată purta două bastoane cioplite la un capăt în formă de cap de cal și împodobite, de jur-împrejur, cu clopoței; avea pe umeri 30 de „șerpi", făcuți din blană neagră și albă, care atîrnau pînă la pămînt; pe cap avea o cască de fier în trei colțuri, aducînd cu coarnele unui cerb.[9] Datorăm însă cea mai completă descriere a șamanului buriat lui Agapitov și lui Hangalov.[10] Șamanul trebuie să aibă: 1. o blană (*orgoï*) albă pentru șamanul „alb" (care este ajutat de spiritele bune) și neagră pentru „șamanul negru" (ale cărui ajutoare sînt spiritele rele); pe blană sînt cusute numeroase figurine din metal, reprezentînd cai, păsări etc.; 2. o căciulă în formă de rîs; după cea de-a cincea abluțiune (care are loc la cîtva timp după inițiere), șamanul primește o cască de fier (vezi Agapitov și Hangalov, fig. 3, pl. II) ale cărei capete sînt răsucite în așa fel încît seamănă cu două coarne; 3. un toiag cu cap de cal, de lemn sau de fier, cel de lemn fiind pregătit în ajunul primei inițieri, avîndu-se grijă ca mesteacănul din care a fost tăiat să nu se usuce; cel de fier este dobîndit abia după cea de-a cincea inițiere, capătul fiind cioplit în formă de cap de cal și împodobit cu o mulțime de clopoței.

Iată și descrierea dată de „manualul" șamanului buriat, tradus din mongolă de Partanen: „ O cască de fier, cu vîrful alcătuit din mai multe cercuri de fier și împodobit cu două coarne; în spate se află un lanț de fier cu nouă verigi, iar în partea de jos, o bucată de fier în formă de lance, numită șira spinării (*nigurasun*; *cf. nikima*, *nikama* = vertebră în limba tungusă). De o parte și de alta, în dreptul

---

[9] P. S. PALLAS, *Reise durch verschiedene Provinzen des russischen Reiches*, 3 vol., St. Petersburg, 1771–1776, t. III, pp. 181–182. Vezi descrierea costumului altei șamane buriate, din apropiere de Teleghinsk, făcută de J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien von dem Jahr 1733 bis 1743*, t. II, Göttingen, 1752, pp. 11–13.

[10] N. N. AGAPITOV și M. N. HANGALOV, *Materialî*, pp. 42–44; *cf.* MIKHAILOWSKI, p. 82; NIORADZE, *Der Schamanismus*, p. 77; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, pp. 424–432.

tîmplelor, se află cîte un inel și trei vergele de fier de un *verșok* lungime (4, 445 cm), bătute și răsucite cu ajutorul unui ciocan, numite *qolbuga* (unire, pereche: legătură). Casca are pe cele două laturi, precum și în spate, fîșii de mătase, de bumbac, de pînză subțire și de blană de la diferite animale, sălbatice și domestice, răsucite în formă de șerpi, ciucuri de bumbac de culoarea pielii de *Körüne*, de veveriță ori de nevăstuică sălbatică. Toate acestea poartă numele de *maiqabci* (« acoperămînt de cap »).

De o bucată de pînză de bumbac lată cam de 30 de cm, care se prinde de gulerul veșmîntului, în jurul gîtului, sînt cusute chipuri de șerpi și de animale sălbatice. Aceasta poartă numele de *dalabci* (« aripă ») sau *ziber* (« înotătoare » sau « aripă » *cf. A Description of Buriat Shamanism*, p. 18, § 19–20).

Două bastoane în formă de cîrje, cam de doi coți lungime (cioplite grosolan), avînd la capăt un cap de cal, de grumazul căruia este prins un inel cu trei *qolbuga*, și care poartă numele de Coama Calului; la capătul de jos sînt prinse *qolbuga* asemănătoare, numite Coada Calului. În partea din față a cîrjelor sînt prinse, la fel, un inel *qolbuga* și un pinten, o lance și o spadă, o secure, un ciocan, o barcă, un vîrf de harpon, toate în miniatură și toate din fier; deasupra sînt prinse, ca mai sus, trei *qolbuga*. Cele patru (inele *qolbuga*) sînt numite Picioare, iar cele două bastoane poartă numele de *sorbi*.

Un bici alcătuit dintr-o coadă *suqai*, învelită într-o piele de vidră înfășurată în jurul ei de opt ori, cu un inel de fier și trei *qolbuga*, un ciocan, o spadă, o lance, un buzdugan (toate în miniatură); de coada biciului se mai prind fîșii de pînză de bumbac și de mătase, de toate culorile. Toate acestea poartă numele de Bici « al viețuitoarelor ». Atunci cînd șamanizează, șamanul (*böge*) îl ține în mînă împreună cu un *sorbi*, de care se poate însă lipsi dacă se află în iurtă " (*ibid.*, p. 19, § 23–24).

Ne vom întîlni mai tîrziu cu multe dintre aceste amănunte. Se cuvine subliniată, deocamdată, importanța acordată „calului" șamanului buriat; tema calului, ca mijloc folosit de șaman pentru călătorie, este specifică Asiei Centrale și Septentrionale: vom avea prilejul să o întîlnim și în alte părți (*cf.* mai jos, pp. 301 și urm., 425 și urm.). Șamanii buriaților din Olhonsk mai au o lădiță în care își pun obiectele magice (tamburine, toiag-cal, piei, clopoței), care este de obicei împodobită cu imaginile Soarelui și ale Lunii. Nil, arhiepiscopul Iaroslavului, mai adaugă două obiecte care fac parte din echipamentul șamanului buriat: *abagaldei*, o mască monstruoasă din

piele, lemn ori metal, pe care este pictată o barbă enormă, și *toli*, o oglindă metalică cu chipurile a 12 animale, agățată pe piept ori pe spate sau uneori prinsă direct de caftan. Totuși, după Agapitov și Hangalov (*op. cit.*, p. 44), cele două obiecte aproape că au dispărut.[11] Vom reveni în cele ce urmează asupra prezenței lor în alte părți și asupra semnificației lor religioase complexe.

COSTUMUL ALTAIC

Descrierea șamanului altaic de către Potanin sugerează că acesta are un costum mai complet și mai bine păstrat decît cel al șamanilor siberieni. Caftanul este făcut din piele de țap ori de ren. Mulțimea panglicilor și a batistelor cusute pe glugă reprezintă șerpii. Unele panglici sînt tăiate în formă de șarpe, cu ochii și cu gura deschisă; coada șerpilor mari este despicată și uneori trei șerpi au un singur cap. Se spune că un șaman bogat trebuie să aibă 1 070 de șerpi.[12] De glugă mai sînt prinse numeroase obiecte de fier, printre care un arc mic cu săgeți, pentru înfricoșarea spiritelor.[13] Pe partea din spate a glugii sînt cusute piei de animale și două discuri de aramă. Colierul este împodobit cu un smoc de pene de bufniță neagră și brună. Șamanul mai avea cusute de colier șapte păpuși, fiecare avînd în loc de cap o pană de bufniță brună. Acestea, spunea el, erau cele șapte

---

[11] Cu privire la oglindă, clopoței și alte obiecte magice ale șamanului buriat, vezi și PARTANEN, *A Description*, § 26.

[12] Mai la nord, semnificația ofidiană a acestor panglici este pe cale de dispariție, lăsînd loc unei alte valorizări magico-religioase. Astfel, de exemplu, șamanii ostiaci i-au declarat lui Kai DONNER că panglicile au aceleași proprietăți ca și părul („Ornements de la tête et de la chevelure", p. 12; *ibid.*, p. 14, fig. 2, costumul unui șaman ostiac împodobit cu o mulțime de panglici care atîrnă pînă la pămînt; *cf.* HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, fig. 78). Șamanii iakuți numesc panglicile „fire de păr" (HARVA, p. 516). Are loc un transfer de sens, proces destul de frecvent în istoria religiilor: valoarea magico-religioasă a șerpilor – necunoscută pentru multe popoare siberiene – este înlocuită, chiar în obiectul care reprezintă, în alte părți, „șerpii", cu valoarea magico-religioasă a „părului", pentru că pletele simbolizează și ele o mare putere magico-religioasă, concentrată, cum era și de așteptat, în vrăjitori (de ex. *muni* din *Ṛg Veda*, X, 136, 7), regi (regii babilonieni, de pildă), eroi (Samson) etc. Mărturia șamanului chestionat de Kai Donner reprezintă mai curînd un caz izolat.

[13] Încă un exemplu de schimbare de semnificație, arcul și săgețile fiind în primul rînd un simbol al zborului magic, deci făcînd parte, ca atare, din aparatul ascensional al șamanului.

fecioare cerești, iar cei șapte clopoței erau glasurile celor șapte fecioare care chemau spiritele să vină la ele.[14] În alte părți, fecioarele sînt în număr de 9 și se crede că sînt fiicele lui Ülgän (vezi, de exemplu, Harva, *op. cit.*, p. 505).

Printre celelalte obiecte prinse de costumul șamanic și care au, fiecare, o semnificație religioasă, să mai amintim, la altaici, cei doi monștri mici, locuitori ai împărăției lui Erlik, *iutpa* și *arba*, făcuți unul din postav negru și cafeniu, celălalt din postav verde, cu cîte două perechi de picioare, o coadă și o gură întredeschisă (Harva, fig. 69–70, după Anohin); la popoarele din extremul nord siberian, anumite imagini de păsări de apă, ca pescărușul și lebăda, care simbolizează scufundarea șamanului în infernul submarin, concepție asupra căreia vom reveni cînd ne vom referi la credințele eschimoșilor; numeroase animale mitice (ursul, cîinele, vulturul cu un inel în jurul gîtului, care arată, conform credinței ieniseene, că pasărea imperială se află în slujba șamanului; *cf.* Nioradze, p. 70) și chiar desene de organe sexuale omenești (*ibid.*), care contribuie și ele la sanctificarea costumului.[15]

OGLINZILE ȘI TICHIILE ȘAMANICE

La diferitele grupuri tunguse din nordul Manciuriei (tunguși hingan, birarcen etc.), oglinzile de aramă au un rol important (*cf.* Șirokogorov, *Psychomental Complex*, p. 296). Originea lor este limpede sino-manciuriană (*ibid.*, p. 299), dar semnificația magică a acestor obiecte se deosebește de la un trib la altul: se spune că oglinda îl ajută pe șaman „să vadă lumea" (adică să se concentreze), ori să „așeze spiritele", ori să cîntărească nevoile oamenilor etc. V. Diószegi a arătat că termenul manciu-tungus care desemnează oglinda, *panáptu*, vine din *pańa*, „suflet, spirit", mai exact, „suflet-umbră". Oglinda este așadar un receptacol (*-ptu*) al „sufletului-umbră". Privind în oglindă,

---

[14] G. N. POTANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, vol. IV, pp. 49–54; *cf.* MIKHAILOWSKI, p. 84; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 595; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 254 și urm. Cu privire la costumul șamanilor altaici și al tătarilor abakan, vezi și *ibid.*, pp. 251–257, 694–696.

[15] Coexistența celor două simboluri sexuale (vezi de ex. NIORADZE, fig. 32; după ANOHIN) în același ornament ar putea fi o reminiscență a androginizării rituale. *Cf.* de asemenea B. D. ȘIMKIN, *A Sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak* (*Ethnos* IV, 1939, pp. 147–176), p. 161.

șamanul poate vedea sufletul mortului.[16] Unii șamani mongoli văd în oglindă „calul alb al șamanilor".[17] Calul este animalul șamanic prin excelență: galopul, viteza amețitoare sînt expresii tradiționale ale „zborului", adică ale extazului (vezi mai jos, p. 426).

Tichia este considerată, în unele triburi (de exemplu la samoiezi-iuraci), cea mai importantă parte a veșmîntului șamanic. „După spusele acestor șamani, o mare parte din puterea lor stă așadar în tichie" (Kai Donner, „Les ornements de la tête", p. 11). „De aceea, cînd se face o ședință șamanică la cererea rușilor, șamanul nu poartă tichie" (Donner, *La Sibérie*, p. 227). „Cînd le-am cerut lămuriri cu privire la acest lucru, mi-au răspuns că, dacă nu poartă gluga, nu au de fapt nici o putere, întreaga ceremonie nefiind așadar decît o parodie făcută spre distracția privitorilor" (*id.*, „Les ornements", p. 11).[18] În Siberia de est, tichia este, de fapt, o fîșie lată înfășurată în jurul capului, de care sînt prinse șopîrle sau alte animale tutelare, precum și o mulțime de panglici. La est de Ket, „tichiile aduc uneori cu niște coroane împodobite cu coarne de ren, făcute fie din fier, fie dintr-un cap de urs, de care sînt prinse principalele părți ale pielii capului" (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 228; vezi și Harva, *op. cit.*, pp. 514 și urm., fig. 82, 83, 86). Modelul cel mai des întîlnit este cel care reprezintă coarnele de ren (Harva, pp. 516 și urm.), deși la tungușii din răsărit unii șamani spun că podoabele de fier de pe tichie

---

[16] V. DIÓSZEGI, „Tunguso-manciuurskoie zerkalo șamana" în *Acta orientalia hungarica*, I, Budapesta, 1951, pp. 359–383 (pp. 367 și urm.). Cu privire la oglinda șamanilor tunguși, *cf.* de asemenea ȘIROKOGOROV, *op. cit.*, pp. 278, 299 și urm.

[17] W. HEISSIG, „Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner", în *Folklore Studies*, III, 1944, pp. 39–72, p. 46.

[18] „Importanța acordată tichiei reiese și din unele desene rupestre străvechi, datînd din epoca bronzului, în care șamanul este înfățișat cu o tichie pe cap, care apare clar, toate celelalte însemne ale demnității sale putînd însă lipsi (Kai DONNER, *La Sibérie*, p. 227). Totuși, KARJALAINEN nu este convins de caracterul autohton al tichiei șamanice la ostiaci și la voguli, crezînd că este vorba, mai curînd, de o influență samoiedă (*cf. Die Religionen der Jugra-Völker*, III, pp. 256 și urm.). În orice caz, problema nu este lămurită. Șamanul (*baqça*) kazak-kirghiz „poartă pe cap tradiționalul *malahai*, un fel de căciulă țuguiată din blană de miel sau de vulpe, care atîrnă mult pe spate. Unii *baqça* poartă o căciulă nu mai puțin ciudată de postav, acoperită cu stofă roșie din păr de cămilă; alții, mai ales în stepele din apropiere de Sîr-Daria, de Ciu, de marea Aral, au un turban de obicei albastru" (CASTAGNÉ, „Magie et exorcisme", pp. 66–67). Vezi și R. A. STEIN, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, pp. 342 și urm.

reprezintă coarne de cerb.[19] În alte părți, atît în nord, la samoiezi, cît și în sud, la altaici, tichia șamanică este împodobită cu pene de pasăre: lebădă, vultur, bufniță. Găsim astfel pene de vultur auriu sau de bufniță brună la altaici (Potanin, *Ocerki*, IV, pp. 49 și urm.)[20], de bufniță la soioți și la karagași etc. (Harva, *ibid.*, pp. 508 și urm.). Unii șamani teleuți își fac tichia din pielea unei bufnițe brune, lăsînd aripile și uneori și capul drept podoabe (Mikhailowski, p. 84).[21]

SIMBOLISMUL ORNITOLOGIC

Este limpede că, prin toate aceste podoabe, costumul este menit să-i dăruiască șamanului un trup nou, magic, în formă de animal. Principalele trei tipuri sînt cel de pasăre, cel de ren (sau de cerb) și cel de urs, dar mai ales cel de pasăre. Vom reveni asupra semnificației corpurilor în formă de ren și de urs. Să ne ocupăm, deocamdată, de costumul ornitomorf.[22] Am întîlnit pene de pasăre în aproape toate descrierile costumelor șamanice. În plus, însăși structura costumelor încearcă să se apropie cît mai mult de forma unei păsări. Astfel, șamanii triburilor altaice, ai tătarilor din Minnusinsk, ai teleuților, ai soioților și ai karagașilor se străduiesc să dea costumului lor înfățișarea unei bufnițe (Harva, pp. 504 și urm.). Costumul soiot, care seamănă cu o acvilă, poate fi socotit chiar o ornitofanie desăvîrșită.[23] De cele mai multe ori, el reprezintă un vultur.[24] Costumul în formă de pasăre predomină și la golzi (Șirokogorov, p. 296).

---

[19] Cu privire la tichia șamanică cu coarne de cerb, vezi V. DIÓSZEGI, „Golovnoi ubor nanaiskih (goldskih) șamanov", în *A néprajzi értesítő*, XXXVII, Budapesta, 1955, pp. 81–108, pp. 87 și urm. și fig. 1, 3–4, 6, 9, 11, 22–23.

[20] Vezi studiul exhaustiv cu privire la tichia altaică la A. V. ANOHIN, „Materialî po șamanstvu u altaițev", Leningrad, 1924, pp. 46 și urm.

[21] De altfel, în unele regiuni, tichia din pene de bufniță cafenie nu poate fi purtată de către șaman imediat după consacrare. În timpul *kamlanie*, spiritele arată cînd anume noul șaman va putea purta tichia și alte însemne înalte fără să fie amenințat de vreo primejdie.

[22] Cu privire la raporturile dintre șaman și păsări și la simbolismul ornitologic al costumului, *cf.* H. KIRCHNER, „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus", în *Anthropos*, XLVII, 1952, pp. 244–286 (pp. 255 și urm.).

[23] U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, fig. 71–73, 87–88, pp. 507–508, 519–520. *Cf.* și W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 430–431.

[24] *Cf.* Leo STERNBERG, „Der Adlerkult bei den Völkern Sibiriens", *Archiv für Religionswissenschaft*, 1930, vol. 28, pp. 125–153 (p. 145).

Același lucru se poate spune și despre populațiile siberiene care locuiesc mai la nord, ca de pildă dolganii, iakuții și tungușii. La iukaghiri, costumul cuprinde și pene (Jochelson, *The Yukaghir*, pp. 169–176). Cizma unui șaman tungus aduce cu laba unei păsări (Harva, p. 511, fig. 76). Cea mai complicată formă de veșmînt ornitomorf o găsim la șamanii iakuți, al căror costum înfățișează un schelet de pasăre întreg, făcut din fier (Șirokogorov, p. 296). De altfel, după același autor, centrul de răspîndire al costumului în formă de pasăre ar fi ținutul locuit la ora actuală de iakuți.

Chiar acolo unde costumul nu are o structură ornitomorfă vizibilă – ca de pildă la manciu, puternic influențați de valurile succesive de cultură sino-budistă (*ibid.*) – podoaba capului este făcută din pene și imită o pasăre (*ibid.*, p. 295). Șamanul mongol are „aripi" pe umeri și se simte preschimbat în pasăre ori de cîte ori își pune costumul (Ohlmarks, *Studien*, p. 211). După cît se pare, aspectul ornitomorf era odinioară și mai accentuat la altaici, în general (Harva, p. 504). În zilele noastre, numai toiagul șamanului (*baqça*) kazak-kirghiz mai este împodobit cu pene de bufniță (Castagné, p. 67).

Preluînd datele furnizate de informatorii săi tungușii, Șirokogorov precizează că, pentru zborul spre celălalt tărîm, costumul de pasăre este indispensabil: „Ei spun că este mai ușor de ajuns acolo cînd veșmîntul este mai ușor" (*Psychomental Complex*, p. 296). Din același motiv, în legende, șamana își ia zborul îndată ce atinge pana magică.[25] A. Ohlmarks (*Studien*, p. 211) crede că acest complex este de origine arctică și că trebuie legat direct de credințele în „spiritele auxiliare" care îl ajută pe șaman să călătorească în văzduh. Însă, după cum am văzut și vom mai vedea în cele ce urmează, același simbolism aerian se întîlnește aproape pretutindeni în lume, tocmai în legătură cu șamanii, vrăjitorii și ființele mistice pe care aceștia le personifică uneori.

Pe de altă parte, trebuie să ținem seama de relațiile mitice dintre acvilă și șaman. Să ne amintim că acvila trece drept tatăl primului

---

[25] OHLMARKS, *Studien*, p. 212. Motivul folcloric al zborului cu ajutorul penelor de pasăre este destul de răspîndit, mai ales în America de Nord: v. Stith THOMPSON, *Motif-Index*, vol. III, pp. 10, 381. Și mai frecvent este motivul unei zîne-pasăre, căsătorită cu un om, care își ia zborul îndată ce găsește pana ascunsă de bărbat. *Cf.* U. HARVA (HOLMBERG), „Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]", p. 201. Vezi de asemenea, mai jos (p. 427), legenda șamanei buriate care se ridică la cer pe calul său fermecat cu opt picioare.

șaman, avînd un rol foarte însemnat în inițierea șamanului, și că se află în centrul unui complex mitic care cuprinde Arborele Lumii și călătoria extatică a șamanului. Nu trebuie să uităm nici că acvila reprezintă într-o oarecare măsură Ființa Supremă, chiar dacă este puternic solarizată. Toate aceste elemente ne îngăduie să definim destul de limpede semnificația religioasă a costumului șamanic: îmbrăcîndu-l, șamanul se întoarce la starea mistică revelată și stabilită în timpul lungilor experiențe și ceremonii ale inițierii.

SIMBOLISMUL SCHELETULUI

Acest simbolism este confirmat de prezența, pe costumul șamanic, a unor obiecte de fier care imită oasele și care îi conferă, fie și parțial, aspectul unui schelet (vezi de exemplu Findeisen, „Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jennissejer", fig. 37–38, după Anohin, fig. 16 și 37; vezi și *id.*, *Schamanentum*, pp. 86 și urm.). Unii autori, printre care și Harva (Holmberg) (*The Shaman Costume*, pp. 14 și urm.), au crezut că este vorba de un schelet de pasăre. Însă Trosșceanski a demonstrat, încă din 1902, că aceste „oase" de fier încercau să imite, cel puțin în cazul șamanului iakut, un schelet omenesc. Un ienisean îi spunea lui Kai Donner că oasele erau chiar scheletul șamanului.[26] Pînă și Harva (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 514) a ajuns la concluzia că este vorba de un schelet omenesc, cu toate că E. K. Pekarski a venit, între timp (1910), cu altă ipoteză, și anume că ar fi mai curînd o combinație între un schelet omenesc și unul de pasăre. La manciu, „oasele" sînt făcute din fier și din bronz, iar șamanii spun (cel puțin în zilele noastre) că închipuie niște aripi (Șirokogorov, p. 294). Nu există totuși nici o îndoială că, în numeroase cazuri, reprezentarea este a unui schelet de om. Findeisen („Der Mensch und seine Teile", fig. 39) reproduce un obiect de fier care reprezintă perfect un os uman, și anume o tibie (Berliner Museum für Völkerkunde).

---

[26] Kai DONNER, „Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jenissei-Ostjaken", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XXXVIII, I, 1928, pp. 1–21 (p. 15); *id.*, *Ethnological Notes about the Yenissey-Ostyak*, p. 80. Se pare că, în ultima vreme, autorul și-a schimbat părerea; *cf. La Sibérie*, p. 228.

Oricum, cele două ipoteze se bazează pe aceeași idee fundamentală: încercînd să imite scheletul, de om sau de pasăre, costumul șamanic proclamă statutul deosebit al celui care îl poartă, cineva care a murit și a înviat. Am văzut că, la iakuți, la buriați și la alte populații siberiene, șamanii trebuie să fie uciși de spiritele strămoșilor lor, iar aceștia, după ce i-au „fiert", le-au numărat oasele și le-au pus la loc, legîndu-le cu fiare și învelindu-le în altă carne.[27] Or, la popoarele de vînători, oasele reprezintă izvorul ultim al vieții, atît al vieții omului cît și al vieții animalului, din care specia poate renaște la nesfîrșit. Din acest motiv, oasele vînatului nu sînt sfărîmate, ci adunate cu grijă și păstrate după obicei, adică îngropate, puse pe platforme ori în copaci, aruncate în mare etc.[28] Prin urmare, animalele sînt îngropate întocmai ca și oamenii (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 440–441) deoarece și pentru unii, și pentru alții, „sufletul" se află în oase, deci renașterea unei ființe din oase este oricînd posibilă.

Scheletul prezent în costumul șamanului rezumă și actualizează drama inițierii, adică drama morții și a învierii. Faptul că scheletul este de om sau de animal este lipsit de importanță; în ambele cazuri, este vorba de substanță vie, de materia primă păstrată de strămoșii mitici. Scheletul omenesc reprezintă într-un fel arhetipul șamanului, pentru că este menit să reprezinte familia din care s-au născut, rînd pe rînd, strămoșii-șamani. (De altfel, neamul este desemnat prin termenul de „os"; se spune: „din osul lui N", cu înțelesul de „urmaș al lui N".)[29] Scheletul de pasăre este o variantă a aceleiași concepții;

---

[27] Cf. H. NACHTIGALL, „Die kulturhistorische Wurzel der Schamanenskelettierung", în *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXVII, Berlin, 1952, pp. 188–197, *passim*. Cu privire la credința popoarelor din nordul Eurasiei, după care sufletul sălășluiește în oase, vezi Ivar PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, Stockholm, 1958, pp. 137 și urm., 236 și urm.

[28] *Cf.* Uno HARVA (HOLMBERG), „Über der Jagdriten der nördlichen Völker Asiens und Europas", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLI, I, 1925, pp. 34 și urm.; *id., Die religiösen Vorstellungen*, pp. 434 și urm.; Adolf FRIEDRICH, „Knochen und Skelett in der Vorstellungswelt Nordasiens", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, V, 1943, pp. 189–247 (pp. 194 și urm.); K. MEULI, „Griechische Opferbräuche", *Phyolobolia für Peter von der MUHL zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, Basel, 1946, pp. 185–288 (pp. 234 și urm.), cu o documentație foarte bogată; H. NACHTIGALL, „Die erhöhte Bestattung in Nord- und Hochasien", în *Anthropos*, 1–2, 1953, pp. 44–70, *passim*.

[29] *Cf.* A. FRIEDRICH et G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten*, pp. 36 și urm.

pe de o parte, primul șaman s-a născut din unirea dintre un vultur și o femeie, iar pe de altă parte, șamanul însuși încearcă să se prefacă în pasăre și să zboare, și chiar este pasăre, în măsura în care poate ajunge, ca și pasărea, în regiunile superioare. Dacă scheletul – sau masca – îl preschimbă pe șaman într-un alt animal (cerb sau altceva), teoria este asemănătoare[30], pentru că animalul-strămoș mitic este conceput ca o matcă inepuizabilă a vieții speciei, recunoscută în oasele acestor animale. Nu se poate vorbi de totemism, ci, mai curînd, de relațiile mistice dintre om și vînat, care sînt fundamentale pentru societățile de vînători și pe care Friedrich și Meuli le-au pus destul de bine în evidență, în ultima vreme.

A RENAȘTE DIN PROPRIILE OASE

Credința că animalul vînat sau domestic poate renaște din propriile oase este răspîndită și în alte regiuni din afara Siberiei. Frazer înregistrase cîteva exemple americane.[31] După Frobenius, acest motiv mitico-ritual se mai păstrează la populația aranda, la triburile din interiorul Americii de Sud, la boșimanii și la șamiții din Africa.[32] Friedrich a completat și a integrat motivele africane[33], socotindu-le, pe drept cuvînt, o expresie a spiritualității pastorale. De altfel, acest complex mitico-ritual s-a păstrat în culturile mai evoluate, fie

---

[30] De exemplu, costumul șamanului tungus reprezintă un cerb, al cărui schelet este sugerat de niște bucăți de fier. Coarnele sînt și ele de fier. După legendele iakute, șamanii se luptă între ei luînd înfățișarea unor tauri etc. Cf. *ibid.*, p. 212; vezi mai sus, p. 101.

[31] Mulți indieni minnetari „cred că oasele bizonilor pe care i-au ucis renasc cu un înveliș de carne și cu o viață nouă, cresc și sînt gata să fie ucise pentru a doua oară începînd cu luna iunie a anului următor"; sir James FRAZER, *Spirits of the Corn and of the Wild*, Londra, 1913, II, p. 256. Aceeași credință se întîlnește la indienii dakota, la eschimoșii din Baffin și din golful Hudson, la tribul yuracari din Bolivia, la laponi etc. Vezi *ibid.*, II, pp. 247 și urm.; O. ZERRIES, *Wild- und Buschgeister in Südamerika*, pp. 174 și urm., 303–304; L. SCHMIDT, *Der « Herr der Tiere » in einigen Sagenlandschaften Europas und Eurasiens*, în *Anthropos*, XLVII, 1952, pp. 509–539 (pp. 525 și urm.). *Cf.* și P. SAINTYVES, *Les Contes de Perrault*, Paris, 1923, pp. 39 și urm.; EDSMAN, *Ignis divinus*, pp. 151 și urm.

[32] L. FROBENIUS, *Kulturgeschichte Afrikas. Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*, Zürich, 1933, pp. 183–185.

[33] A. FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart, 1939, pp. 184–189.

în cadrul tradiției religioase, fie sub formă de basme.[34] O legendă a găgăuzilor spune că Adam, ca să facă rost de soții pentru fiii săi, a adunat oase de la diferite animale și l-a rugat pe Dumnezeu să le dea viață.[35] Într-un basm armean, un vînător ia parte la o nuntă a duhurilor pădurii. Este poftit la ospăț, nu mănîncă, dar păstrează antricotul de vită care îi fusese oferit. Apoi, adunînd toate oasele animalului, pentru a-l învia, duhurile sînt nevoite să pună în locul coastei care lipsește o creangă de nuc.[36]

Am putea aminti, în acest sens, un amănunt din Edda în proză: pățania țapului lui Thorr. Pornit în călătorie cu căruța și țapii, Thorr s-a oprit la casa unui țăran. „În seara aceea, Thorr a luat țapii și i-a tăiat. Animalele au fost apoi jupuite și puse la fiert într-un cazan. Cînd carnea era gata, Thorr și tovarășii săi s-au așezat să mănînce. Thorr l-a poftit la masă și pe țăran, împreună cu nevasta și copiii... Apoi Thorr a pus pieile de țap lîngă sobă și le-a spus țăranului și familiei lui să arunce oasele pe piei. Thjalfi, fiul țăranului, avea în mînă osul de la șold al unui țap, pe care l-a spintecat cu cuțitul ca să ajungă la măduvă. Thorr a înnoptat în casa țăranului. A doua zi, s-a trezit înainte de răsăritul soarelui, s-a îmbrăcat, a luat ciocanul Mjollnir și a binecuvîntat rămășițele țapilor. Țapii s-au ridicat, dar unul șchiopăta cu piciorul din spate“ (*Gylfaginning*, cap. 26, pp. 49–50, trad. G. Dumézil, *Loki*, Paris, 1948, pp. 45-46).[37] Episodul dovedește că la vechii germani s-a păstrat concepția arhaică a popoarelor de vînători și de nomazi, care nu este neapărat o caracteristică a spiritualității „șamanice“. Am înregistrat-o însă de pe acum, cu intenția

---

[34] Waldemar LIUNGMAN (*Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, Helsinki, 1937–1938, vol. II, pp. 1078 și urm.) amintește că interdicția de a sfărîma oasele animalelor se regăsește în poveștile evreilor și ale vechilor germani, în Caucaz, în Transilvania, Austria, țările alpine, Franța, Belgia, Anglia și Suedia. Totuși, credincios tezelor sale orientalo-difuzioniste, savantul suedez consideră că toate aceste credințe sînt destul de recente și de origine orientală.

[35] C. Fillingham COXWELL, *Siberian and Other Folk-Tales*, Londra, 1925, p. 422.

[36] COXWELL, *op. cit.*, p. 1 020. T. LEHTISALO, „Der Tod und die Wiedergeburt des künftigen Schamanen“, *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XLVIII, 1937, p. 19, amintește întîmplarea asemănătoare prin care a trecut un erou din Bogda, Gesser Han: un vițel ucis și mîncat renaște din propriile oase, din care unul lipsește.

[37] Cu privire la acest episod, există un studiu foarte bogat datorat lui C. W. von SYDOW, „Tors färd till Utgard: I. Tors bockslatktning“, *Danske Studier*, 1910, pp. 65–105, pe care îl folosește EDSMAN (*Ignis divinus*, pp. 52 și urm.). *Cf.* și J. W. E. MANNHARDT, *Germanische Mythen*, Berlin, 1858, pp. 57–75.

de a examina rămășițele șamanismului indo-arian după ce vom fi dobîndit o imagine de ansamblu a teoriilor și a practicilor șamanice.

Tot în legătură cu renașterea din oase, am putea aminti bine cunoscuta viziune a lui Ezechiel, cu toate că ea face parte dintr-un alt orizont religios decît exemplele citate mai sus: „Fost-a mîna Domnului peste mine și m-a dus Domnul cu Duhul și m-a așezat în mijlocul unui cîmp plin de oase omenești. / [...] Și mi-a zis Domnul: « Fiul omului, vor învia oasele acestea? » Iar eu am zis: « Dumnezeule, numai Tu știi aceasta. » / Domnul însă mi-a zis: « Proorocește asupra oaselor acestea și le spune: Oase uscate, ascultați cuvîntul Domnului! / Așa grăiește Domnul Dumnezeu oaselor acestea: Iată, Eu voi face să intre în voi duh și veți învia. / [...] și veți ști că eu sînt Domnul. / Proorocit-am deci cum mi se poruncise. Și cînd am proorocit, iată s-a făcut un vuiet și o mișcare și oasele au început să se apropie, fiecare os la încheietura sa. / Și am privit și eu și iată erau pe ele vine și crescuse carne și pielea le acoperea pe deasupra, iar duh nu era în ele." (*Ezechiel*, 37, 1–8 și urm.).[38]

A. Friedrich menționează, de asemenea, o pictură descoperită de Grünwedel printre ruinele unui templu de la Sängimäghiz, care înfățișează un om renăscut din propriile oase, în urma binecuvîntării primite de la un călugăr budist.[39] Nu putem intra în amănunte cu privire la influențele iraniene asupra Indiei budiste, nici nu putem aborda problema, insuficient studiată, a asemănărilor dintre tradițiile tibetane și iraniene. Așa cum a observat J. J. Modi[40] cu ani în urmă, există o asemănare izbitoare între obiceiul tibetan și cel iranian al expunerii cadavrelor în aer liber. Și la unii, și la ceilalți, morții sînt lăsați pradă cîinilor și vulturilor; este foarte important, pentru tibetani, ca din trup să rămînă cît mai repede numai scheletul. Iranienii pun oasele în *astodan*, „locul cu oase", unde acestea așteaptă învierea.[41] Acest obicei poate fi socotit o rămășiță a spiritualității pastorale.

---

[38] Și în Egipt, oasele trebuiau păstrate în vederea învierii; vezi *Cartea Morților*, cap. CXXV. *Cf. Coranul*, II, 259. Într-o legendă aztecă, omenirea se naște din oasele aduse din ținutul subpămîntean: *cf.* H. B. ALEXANDER, „Latin American [Mythology]", *The Mythology of all Races*, vol. XI, Boston, 1920, p. 90.

[39] A. GRÜNWEDEL, *Teufel des Avesta*, Berlin, 1924, II, pp. 68–69, fig. 62; A. FRIEDRICH, „Knochen und Skelett", p. 230.

[40] *Cf.* „Tibetan Mode of the Disposal of the Dead", în *Memorial Papers*, Bombay, 1922, pp. I și urm.; FRIEDRICH, *op. cit.*, p. 227. *Cf. Yašt*, 13, 11; *Bundahišn*, 220 (renașterea din oase).

[41] *Cf.* casa oaselor dintr-o legendă velicorusă (COXWELL, „Siberian and Other Folk-Tales", p. 682). Ar fi interesant de revăzut, în lumina acestor fapte, dualismul

Anumiți sfinți și yoghini din folclorul magic al Indiei sînt cunoscuți pentru puterea lor de a învia morții din oase ori din cenușă; este cazul lui Goraknāth[42], de exemplu, și se cuvine subliniat de pe acum faptul că acest vestit magician este socotit întemeietorul unei secte yoghino-tantrice, Kānphaṭā yogi, la care vom întîlni multe alte rămășițe ale șamanismului. În sfîrșit, am putea aminti unele meditații budiste avînd drept scop viziunea trupului prefăcut în schelet[43]; rolul însemnat al craniilor și oaselor umane în lamaism și tantrism[44]; dansul scheletului din Tibet și din Mongolia[45]; funcția îndeplinită de *brāhmarandhra* (= *sutura frontalis*) în tehnicile extatice tibetano-indiene și în lamaism[46] și altele. Toate aceste rituri și concepții par să arate că, deși sînt integrate la ora actuală în sisteme diferite, tradițiile arhaice ale identificării principiului vital în oase nu au dispărut cu totul din orizontul spiritual asiatic.

Osul are însă și alte funcții în riturile și miturile șamanice. Astfel, de pildă, cînd șamanul vasiugan-ostiac pornește în căutarea sufletului bolnavului, se folosește de o ladă drept barcă pentru a-și face călătoria extatică pe celălalt tărîm, vîslind cu un omoplat (Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, p. 335). Ar mai trebui menționată aici divinația cu ajutorul unui omoplat de berbec sau de oaie, foarte răspîndită la calmuci, kirghizi, mongoli, sau cu un omoplat de focă la koriaci.[47] Divinația în sine este o tehnică folosită pentru actualizarea realităților spirituale pe care se întemeiază șamanismul

---

iranian care, după cum se știe, opune „spiritualului" termenul de *ustana*, „osos". De asemenea, așa cum observă FRIEDRICH (*op. cit.*, pp. 245 și urm.), demonul Aštō-vidatu, „sfarmă-oase", are evident o legătură cu spiritele rele care îi tulbură pe șamanii iakuți, tunguși și buriați.

[42] Vezi, de exemplu, George W. BRIGGS, *Gorakhnāth and the Kānphaṭā Yogīs*, Oxford, 1938, pp. 189, 190.

[43] *Cf.* A. POZDNEIEV, „Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus", *Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus und verwandter Gebiete*, vol. XXIII, Hanovra, 1928, pp. 28 și urm. Cu privire la „meditațiile asupra morții" din daoism, *cf.* ROUSSELLE, „Die Typen der Meditation in China", *Chinesisch-deutscher Almanach für das Jahr 1932*, mai ales pp. 30 și urm.

[44] *Cf.* Robert BLEICHSTEINER, *L'Église Jaune* (traducere din germană de Jacques Marty), Paris, 1937, pp. 222 și urm.; FRIEDRICH, p. 211.

[45] BLEICHSTEINER, *op. cit.*, p. 222; FRIEDRICH, p. 225.

[46] Mircea ELIADE, *Le Yoga*, pp. 321 și urm., 401; trad. rom., pp. 265 și urm., 361; FRIEDRICH, p. 236.

[47] Ceea ce era mai important a fost spus de către R. ANDREE, „Scapulimantia", în *Anthropological Papers Written in Honor of Franz Boas*, New York, 1906, pp. 143–165. Vezi și FRIEDRICH, pp. 214 și urm.; de adăugat la bibliografie G. L. KITTREDGE,

sau pentru înlesnirea contactului cu aceste realități. Osul de animal simbolizează, și aici, „Viața totală" în continuă regenerare, cuprinzînd așadar – fie și numai la modul virtual – tot ceea ce ține de trecutul și de viitorul acestei „Vieți".

Nu credem că ne-am îndepărtat prea mult de subiect, și anume de scheletul reprezentat pe costumul șamanic, amintind aceste practici și concepții, care aparțin, aproape în întregime, unor niveluri de cultură asemănătoare sau omologabile. Enumerîndu-le, am semnalat unele puncte de reper în uriașa arie de cultură a vînătorilor și a păstorilor. Să mai precizăm totuși că toate aceste rămășițe nu oglindesc și o structură „șamanistă" și să adăugăm că, în privința simetriilor stabilite între anumite obiceiuri tibetane, mongole și nord-asiatice, inclusiv arctice, trebuie să ținem seama de influențele venite din Asia meridională, în special din India, asupra cărora vom mai reveni.

MĂȘTILE ȘAMANICE

Ne amintim că Nil, arhiepiscopul Iaroslavului, vorbea de o mască monstruoasă care face parte din accesoriile șamanului buriat (vezi mai sus, p. 151). În zilele noastre, masca a dispărut din ceremoniile buriate. De altfel, măștile șamanice se întîlnesc destul de rar în Siberia și în nordul Asiei. Șirokogorov menționează un singur caz

---

Witchcraft in Old and New England, Cambridge, Mass., 1929, pp. 144 și 162, nota 44. Centrul de greutate al acestei tehnici divinatorii pare să fie Asia Centrală; *cf.* B. LAUFER, „Columbus and Cathay and the Meaning of America to the Orientalist", *Journal of the American Oriental Society*, LI, 2, New Haven, 1931, pp. 87–103 (p. 99); era foarte des folosită în China protoistorică, încă din timpul dinastiei Chang (vezi H. G. CREEL, *La naissance de la Chine*, trad. fr. Paris, 1937, pp. 17 și urm.). Aceeași tehnică este întîlnită la populația lolo; *cf.* L. VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, Milano, 1944, p. 151. Scapulimanția sud-americană, de altfel limitată la triburile din Labrador și din Québec, este de origine asiatică; *cf.* John M. COOPER, „Northern Algonkian Scrying and Scapulimancy", *Festschrift W. Schmidt*, Mödling, 1928, pp. 207–215 și B. LAUFER, *op. cit.*, p. 99. Vezi și E. J. EISENBERGER, „Das Wahrsagen aus dem Schulterblatt", în *Internationales Archiv für Ethnographie*, XXXV, Leyda, 1938, pp. 49–116, *passim*; H. HOFFMANN, „Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion", în *Laos*, I, Stockholm, 1951, pp. 67–78 (p. 72, nota 38); F. BOEHM, „Spatulimantie", în *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, VII, pp. 125 și urm., *passim*; F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, 4 vol., Berlin, 1959–1962, I, pp. 268 și urm.; C. R. BAWDEN, „On the Practice of Scapulimancy among the Mongols", în *Central Asiatic Journal*, IV, Haga, 1958, pp. 1–31.

în care un șaman tungus a improvizat o mască „pentru a arăta că spiritul *malu* este în el" (*Psychomental Complex*, p. 152, nota 2). La ciucci, koriaci, kamșadali, iukaghiri și iakuți masca nu are nici un rol în șamanism, ci este folosită sporadic, mai ales pentru a speria copiii (ca la ciucci) și, în timpul funeraliilor, pentru ca spiritele morților să nu-l recunoască pe cel care o poartă (iukaghiri). La eschimoși, șamanul folosește o mască mai ales la triburile din Alaska, puternic influențate de culturile amerindiene (vezi Ohlmarks, pp. 65 și urm.).

Puținele cazuri atestate în Asia se întîlnesc aproape exclusiv la triburile meridionale. La tătarii negri, șamanii folosesc uneori o mască din scoarță de mesteacăn, cu mustățile și sprîncenele făcute din coadă de veveriță.[48] La fel și la tătarii din Tomsk.[49] În Altai și la golzi, cînd șamanul însoțește sufletul mortului în împărăția umbrelor, își unge fața cu funingine, pentru a nu fi recunoscut de spirite.[50] Același obicei, cu același scop, se regăsește în alte părți, cu prilejul sacrificării ursului.[51] Trebuie amintit că mînjirea feței cu funingine este un obicei destul de răspîndit la „primitivi", semnificația sa nefiind nici pe departe atît de simplă cum pare. Nu este doar un mijloc de a se ascunde sau de a se apăra de spirite, ci și o tehnică elementară al cărei scop este integrarea magică în lumea spiritelor. Într-adevăr, în multe regiuni ale globului, măștile reprezintă strămoșii, iar purtătorii de măști sînt cei care îi întrupează.[52] Mînjirea obrazului cu funingine este unul din mijloacele cele mai simple de a se masca, adică de a încorpora sufletele moarte. De altfel, măștile sînt legate de societățile secrete ale bărbaților și de cultul strămoșilor. Școala istorico-culturală consideră complexul măști-cult al strămoșilor-societăți secrete ca aparținînd ciclului cultural al matriarhatului,

---

[48] G. N. POTANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, IV, p. 54; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 524.

[49] D. ZELENIN, „Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken", *Internat. Archiv für Ethnographie*, XXIX, 1928, pp. 84 și urm.

[50] RADLOV, „Aus Sibirien", II, p. 55; HARVA, p. 525.

[51] NIORADZE, p. 77.

[52] K. MEULI, „Maske", în Hanns BÄCHTOLD, ed., *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, vol. V, 1933, col. 1749 și urm.; *id., Schweizer Masken und Maskenbräuche*, Zürich, 1943, pp. 44 și urm.; A. SLAWIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, Salzburg și Leipzig, 1936, pp. 675–764 (pp. 717 și urm.); K. RANKE, „Indogermanische Totenverehrung", în *Folklore Fellows Communications*, LIX, 1951, 140, I, pp. 117 și urm.

societățile secrete fiind, conform acestei școli, o reacție împotriva dominației femeilor.[53]

Faptul că măștile șamanice sînt atît de puțin răspîndite nu trebuie să ne mire. Într-adevăr, așa cum a remarcat pe bună dreptate Harva (*op. cit.*, pp. 524 și urm.), costumul șamanului este în sine o mască și poate fi socotit ca derivat dintr-o mască originară. S-a încercat dovedirea originii orientale, și prin urmare recente, a șamanismului siberian, invocîndu-se printre altele chiar faptul că măștile, mai frecvente în regiunile meridionale ale Asiei, devin din ce în ce mai rare cu cît ne apropiem de extremul nord, ca în cele din urmă să dispară.[54] Nu putem aborda aici discuția în jurul „originii" șamanismului siberian. Să notăm totuși că, în șamanismul nord-asiatic și arctic, costumul și masca au fost valorizate în diverse moduri. În unele locuri (de exemplu la samoiezi, *cf.* Castrén, citat de Ohlmarks, p. 67), rolul măștii este de a înlesni concentrarea. Am văzut că batista cu care se acoperă ochii sau chiar toată fața șamanului îndeplinește, uneori, un rol asemănător. Pe de altă parte, chiar dacă uneori nu se face referire la o mască propriu-zisă, este evident vorba de un astfel de obiect: de exemplu, blănurile și batistele care acoperă aproape în întregime capul șamanului, la golzi și la soioți (Harva, fig. 86–88).

Din aceste motive și ținînd seama de numeroasele valori pe care le dobîndește în ritualurile și tehnicile extazului, se poate conchide că masca îndeplinește același rol ca și costumul șamanului, cele două elemente putînd fi schimbate între ele. Într-adevăr, în toate regiunile în care se folosește masca (și în afara ideologiei șamaniste propriu-zise), aceasta are semnificația evidentă a incarnării unui personaj mitic (strămoș, animal mitic, zeu).[55] Costumul îl transsubstanțializează pe șaman, transformîndu-l, sub privirile tuturor, într-o făptură supraomenească, oricare ar fi atributul predominant pe care încearcă să-l pună în lumină: autoritatea unui mort întors la viață

---

[53] *Cf.* de ex. Georges MONTADON, *Traité d'ethnologie culturelle*, Paris, 1934, pp. 723 și urm. Vezi, pentru America, rezervele exprimate de A. L. KROEBER și Catharine HOLT, „Masks and Moieties as a Culture Complex", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 50, 1920, pp. 452–460, precum și răspunsul lui W. SCHMIDT, „Die Kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie", *Anthropos*, vol. 14–15, pp. 546–563 (pp. 553 și urm.).

[54] *Cf.* A. GAHS în W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III, Münster, 1931, pp. 336 și urm.; părere contrară: A. OHLMARKS, pp. 65 și urm. Vezi mai jos, pp. 451 și urm.

[55] Cu privire la măștile magicienilor preistorici și la semnificația lor religioasă, *cf.* J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, pp. 184 și urm.

(schelet), puterea de a zbura (pasăre), statutul de soț al unei „soției cerești“ (veșminte de femeie, atribute feminine) etc.

TOBA ȘAMANICĂ

Toba joacă un rol de cea mai mare însemnătate în ceremoniile șamanice.[56] Simbolismul tobei este complex, iar funcțiile sale magice foarte numeroase. Toba este indispensabilă în desfășurarea ședinței, fie ca să-l ducă pe șaman în „Centrul Lumii“, fie să-i îngăduie să zboare, fie să cheme și să „închidă“ spiritele, fie, în sfîrșit, ca șamanul, bătînd toba, să se concentreze și să poată restabili contactul cu lumea spirituală prin care se pregătește să călătorească.

Știm că multe din visele inițiatice ale viitorilor șamani cuprindeau o călătorie mistică în „Centrul Lumii“, unde se află Arborele Cosmic și Stăpînul Universal. Dintr-una din crengile Arborelui, pe care Stăpînul o lasă să cadă pe pămînt tocmai în acest scop, șamanul își face cutia tobei (*cf.* mai sus, p. 54). După părerea noastră, semnificația acestui simbolism reiese destul de limpede din complexul din care face parte: comunicarea dintre Cer și Pămînt prin Arborele Lumii, adică prin Axul care se află în „Centrul Lumii“. Deoarece cutia tobei este făcută chiar dintr-o bucată de lemn din Arborele Cosmic, șamanul, atunci cînd bate toba, este proiectat în chip magic lîngă Arbore, adică este proiectat în „Centrul Lumii“ și se poate înălța la cer în aceeași clipă.

---

[56] Pe lîngă bibliografia citată în nota 1, p. 145, vezi A. A. POPOV, *Ţeremoniia odivleniia bubna u ostiak-samoiedov*, Leningrad, 1934; J. PARTANEN, *A Description of Buriat Shamanism*, p. 20; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 258 și urm., 696 și urm. (altaici, tătari din tribul abakan); XI, pp. 306 și urm. (iakuți), 541 (ieniseeni); XII, pp. 733–745 (sinteză); E. EMSHEIMER, „Schamanentrommel und Trommelbaum“; *id.*, „Zur Ideologie der lappischen Zaubertrommel“, în *Ethnos*, IX, 1944, 3–4, pp. 141–169; *id.*, „Eine sibirische Parallele zur lappischen Zaubertrommel“, în *Ethnos*, XII, 1948, 1–2, pp. 17–26; E. MANKER, „Die lappische Zaubertrommel. II: Die Trommel als Urkunde geistigen Lebens“, *Acta lapponica*, VI, Stockholm, 1950, mai ales pp. 61 și urm.; H. FINDEISEN, *Schamanentum*, pp. 148–161; L. VAJDA, „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus“, p. 475, nota 3; V. DIÓSZEGI, „Die Typen und interethnischen Beziehungen der Schamanentrommeln bei den Selkupen (Ostjak-Samojeden)“, în *Acta ethnographica*, IX, Budapesta, 1960, pp. 159–179; E. LOT-FALCK, „L'animation du tambour“, în *Journal asiatique*, CCXLIX, Paris, 1961, pp. 213–239; *id.*, „À propos d'un tambour de chaman toungouse“, în *L'Homme*, 2, Paris, 1961, pp. 23–50.

Din acest punct de vedere, toba poate fi asimilată copacului șamanic cu trepte, pe care șamanul se cațără în mod simbolic. Urcîndu-se în mesteacăn sau bătînd toba, șamanul se apropie de Arborele Lumii, în care apoi se cațără cu adevărat. Șamanii siberieni au și ei copacii lor personali, care nu sînt altceva decît reprezentanții Arborelui Cosmic; unii folosesc și „copaci răsturnați"[57], adică înfipți cu rădăcinile în sus, care, după cum se știe, se numără printre cele mai vechi simboluri ale Arborelui Lumii. Tot acest ansamblu, adăugat relațiilor despre care am vorbit dintre șaman și mestecenii ceremoniali, dovedește legătura strînsă dintre Arborele Cosmic, toba șamanică și înălțarea la Cer.

Chiar alegerea lemnului din care se va face cutia tobei depinde de „spirite" sau de o voință transumană. Șamanul ostiac-samoied își ia toporul, pătrunde cu ochii închiși într-o pădure și atinge un copac la întîmplare; din acesta vor lua tovarășii săi, a doua zi, lemnul pentru cutie.[58] La celălalt capăt al Siberiei, șamanul altaic află direct de la spirite în ce pădure anume și în ce loc crește copacul și își trimite ajutoarele pentru a-l recunoaște și pentru a tăia din el creanga pentru cutia tobei.[59] În alte regiuni, șamanul adună chiar el lemnele trebuincioase. Copacului i se aduc uneori jertfe, trunchiul este udat cu sînge și cu votcă. Uneori se face „însuflețirea tobei", prin stropirea cutiei cu alcool.[60] La iakuți este ales, de obicei, un copac lovit de trăsnet (Sieroszewski, „Du chamanisme", p. 322). Toate aceste obiceiuri și precauții rituale arată limpede că arborele concret a fost transfigurat de revelația supraomenească și că a încetat să fie un arbore profan, pentru a deveni chiar Arborele Lumii.

Ceremonia de „însuflețire a tobei" este extrem de interesantă. Cînd șamanul altaic o stropește cu bere, doaga „prinde viață" și, prin glasul șamanului, povestește cum a crescut în pădure copacul din care făcea parte, cum a fost tăiat și adus în sat și așa mai departe.

---

[57] *Cf.* E. KAGAROW, „Der umgekehrte Schamanenbaum", *Archiv für Religionsgeschichte*, 1929, vol. 27, pp. 183–185; vezi și U. HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, pp. 17, 59 etc.; *id.*, „Finno-Ugric[and]Siberian[Mythology]", pp. 349 și urm.; R. KARSTEN, *The Religion of the Samek*, Leyda, 1955, p. 48; A. COOMARASWAMY, „The Inverted Tree", *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, XXIX, 2, Bangalore, 1938, pp. 1–38; M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 240 și urm.; trad. rom., pp. 237 și urm.

[58] A. A. POPOV, *Țeremoniia...*, p. 94; EMSHEIMER, „Schamanentrommel", p. 167.

[59] EMSHEIMER, p. 168, după MENGES și POTAPOV.

[60] EMSHEIMER, p. 172.

Șamanul stropește apoi pielea tobei, care prinde viață și ea și își spune povestea. Prin glasul șamanului, animalul vorbește despre nașterea sa, despre părinți, despre copilărie și despre toată viața, pînă în clipa în care a fost ucis de vînător. La sfîrșit îl încredințează pe șaman că îi va face numeroase servicii. La tubalari, alt trib altaic, șamanul imită glasul și mersul animalului astfel „însuflețit".

Cum au arătat L. P. Potapov și G. Buddruss (*Schamanengeschichten*, pp. 74 și urm.), animalul pe care îl „însuflețește" este pentru șaman un *alter ego*, cel mai puternic dintre spiritele ajutătoare; cînd pătrunde în șaman, acesta se transformă în strămoșul mitic teriomorf. Înțelegem astfel de ce șamanul trebuie să povestească, în timpul ritului „însuflețirii", viața animalului-tobă: el cîntă modelul exemplar, animalul primordial din care s-a născut tribul. În timpurile mitice, fiecare membru al tribului se putea preface în animal, adică fiecare putea lua parte la condiția strămoșului. În zilele noastre, asemenea legături intime cu strămoșii mitici sînt rezervate doar șamanilor.

Se cuvine reținut faptul că, în timpul ședinței, șamanul restabilește doar pentru el o situație care, la început, aparținea tuturor. Semnificația profundă a acestei redobîndiri a condiției umane originare ne va apărea mai limpede după ce vom studia alte exemple asemănătoare. Deocamdată, nu am făcut decît să arătăm că atît cutia, cît și pielea tobei sînt instrumente magico-religioase cu ajutorul cărora șamanul poate face călătoria extatică în „Centrul Lumii". În multe tradiții, strămoșul mitic teriomorf locuiește în lumea subpămînteană, în apropiere de rădăcina Arborelui Cosmic, al cărui vîrf atinge cerul (A. Friedrich, „Das Bewusstsein eines Naturvolkes", p. 52). Ne aflăm aici în fața unor idei distincte, dar solidare. Pe de o parte, șamanul, bătînd toba, își ia zborul spre Arborele Cosmic; vom vedea îndată că toba cuprinde un mare număr de simboluri ascensionale (pp. 170 și urm.). Pe de altă parte, datorită legăturilor sale mistice cu pielea „însuflețită" a tobei, șamanul ajunge să împărtășească natura strămoșului teriomorf; cu alte cuvinte, poate aboli timpul și redobîndi condiția originară despre care vorbesc miturile. Și într-un caz și în celălalt, avem de-a face cu o experiență mitică prin care șamanul depășește timpul și spațiul. Transformarea în animalul-strămoș, ca și extazul ascensional sînt expresii diferite, dar omologabile, ale aceleiași experiențe: depășirea condiției profane, întoarcerea la o existență „paradisiacă" pierdută la sfîrșitul timpului mitic.

De obicei, toba are o formă ovală; pielea este de ren, de elan sau de cal. La ostiacii și samoiezii din Siberia Occidentală, pe suprafața exterioară nu se află nici un desen.[61] După Georgi[62], pe pielea tobelor tunguse sînt desenate numeroase animale, precum păsări, șerpi și altele. Șirokogorov descrie astfel desenele pe care le-a văzut pe tobele tungușilor transbaikalieni: simbolul Pămîntului ferm (pentru că șamanul își folosește toba în chip de barcă pentru a trece marea, deci părțile continentale trebuie arătate); mai multe grupuri de figuri antropomorfe, în dreapta și în stînga, precum și numeroase animale. Nu se desenează nimic în mijlocul tobei; cele opt linii duble reprezintă cele opt picioare care țin Pămîntul deasupra Mării (*Psychomental Complex*, p. 297). Pe tobele iakuților sînt desenate, cu roșu și negru, semne misterioase, care reprezintă oameni și animale (Sieroszewski, p. 322). Imagini diverse sînt desenate și pe tobele ostiacilor de pe Ienisei (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 230).

„În spatele tobei se află un mîner vertical de lemn și de fier, pe care șamanul îl ține cu mîna stîngă. Fire de metal ori șipci de lemn, orizontale, susțin nenumărate bucățele zornăitoare de metal, clopoței, figurine de fier reprezentînd spirite, animale etc. și uneori chiar arme, ca de pildă o săgeată, un arc sau un cuțit."[63] Fiecare din aceste obiecte magice cuprinde un simbolism aparte și are un rol anume în pregătirea sau în îndeplinirea călătoriei extatice sau ale celorlalte experiențe mistice ale șamanului.

Desenele care împodobesc pielea tobei sînt specifice pentru toate triburile tătare și pentru laponi. La tătari, cele două fețe ale pielii sînt acoperite cu imagini, caracterizate printr-o mare varietate, deși se pot deosebi printre ele simbolurile cele mai importante, ca de pildă Arborele Lumii, Soarele și Luna, Curcubeul etc. Tobele alcătuiesc, de fapt, un microcosmos: Cerul este despărțit de Pămînt, iar în unele locuri Pămîntul de Infern, printr-o linie clară. Arborele Lumii, adică mesteacănul sacrificial pe care se cațără șamanul, calul, animalul sacrificat, spiritele ajutătoare ale șamanului, Soarele și Luna la care ajunge în călătoria sa la cer, Infernul lui Erlik Han (cu cei Șapte Fii

---

[61] Kai DONNER, *La Sibérie*, p. 230; U. HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 526 și urm.

[62] J. G. GEORGI, *Bemerkungen einer Reise im russischen Reich im Jahre 1772*, St. Petersburg, 1775, I, p. 28.

[63] K. DONNER, *La Sibérie*, p. 230; HARVA, pp. 527, 530; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 260 etc.

și cele Șapte Fiice ale Domnului Morților etc.) în care pătrunde cînd coboară în împărăția morților – toate aceste elemente, care rezumă întrucîtva itinerarul și peripețiile șamanului, se regăsesc pe tobă. Din lipsă de spațiu, nu putem prezenta în amănunțime toate semnele și imaginile și nici nu le putem comenta.[64] Să reținem doar că toba reprezintă un microcosmos, cu cele trei zone ale sale – Cerul, Pămîntul și Infernul –, arătînd și mijloacele prin care șamanul realizează ruptura de nivel și stabilește comunicarea cu lumea de sus și cu cea de jos. Într-adevăr, cum am văzut mai înainte, imaginea mesteacănului sacrificial (= Arborele Lumii) nu este singura; se mai întîlnește și cea a Curcubeului: șamanul se înalță în sferele superioare urcînd pe Curcubeu.[65] Mai există și imaginea Punții, pe care șamanul trece de la o regiune cosmică la alta.[66]

Imagistica tobelor este dominată de simbolismul călătoriei extatice, adică al călătoriilor care implică o ruptură de nivel și prin urmare un „Centru al Lumii". Bătăile de tobă de la începutul ședinței, menite să cheme spiritele și să le „închidă" în toba șamanului, sînt preliminariile călătoriei extatice. Din acest motiv, toba este numită „calul șamanului" (la iakuți, la buriați). Imaginea unui cal apare pe toba altaică; cînd șamanul bate toba, se înalță la cer călare pe cal (Radlov, „Aus Sibirien", II, pp. 18, 20, 30 și *passim*.). La fel, la buriați, toba făcută cu piele de cal reprezintă acest animal (Mikhailowski, p. 80). După O. Mänchen-Helfen, toba șamanului soiot este socotită cal și poartă numele de *hamu-at*, adică „șaman-cal"[67], iar atunci cînd pielea este a unui căprior, „căpriorul șamanului" (karagași, soioți). Legendele iakuților povestesc pe larg cum șamanul zboară cu toba prin cele șapte ceruri. „Călătoresc cu un căprior sălbatic!" cîntă șamanii. În unele triburi mongole, toba șamanică este numită „cerbul negru" (W. Heissig, „Schamanen und Geisterbeschwörer", p. 47). Bățul cu care se lovește toba este numit „bici" la altaici (Harva, *op. cit.*, p. 536). Viteza amețitoare este una

---

[64] *Cf.* POTANIN, *Ocerki*, IV, pp. 43 și urm.; ANOHIN, „Materialî", pp. 55 și urm.; HARVA, *op. cit.*, pp. 530 și urm. (și fig. 89–100 etc.); W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 262 și urm., 697 și urm.; și mai ales E. MANKER, „Die lappische Zaubertrommel", II, pp. 19 și urm., 61 și urm., 124 și urm.

[65] *Cf.* Martti RÄSÄNEN, „Regenbogen-Himmesbrücke", *Studia Orientalia*, XIV, I, Helsinki, 1947.

[66] H. von LANKENAU, „Die Schamanen und das Schamanenwesen", *Globus*, XXII, 1872, pp. 278–283 (pp. 279 și urm.).

[67] O. MÄNCHEN-HELFEN, *Reise ins asiatische Tuwa*, Berlin, 1931, p. 117.

din însușirile lui *táltos*, șamanul ungur (G. Róheim, „Hungarian Shamanism", p. 142). Într-o zi, un *táltos* „a încălecat pe o trestie, a pornit la galop și a ajuns la țintă înaintea călărețului" (*ibid.*, p. 135). Toate aceste credințe, imagini și simboluri legate de „zborul", „goana călare" sau „viteza" șamanilor sînt expresii figurate ale extazului, ale călătoriilor mistice făcute cu mijloace supraomenești, în regiuni la care omul nu poate ajunge.

Ideea călătoriei extatice se regăsește și în numele dat tobei de șamanii iuracilor din tundră: *arc* sau *arc cîntător*. După Lehtisalo și Harva (p. 538), toba șamanică era folosită, odinioară, pentru a alunga spiritele rele, iar același lucru se putea face și cu ajutorul unui arc. Este cît se poate de adevărat că toba e folosită uneori la alungarea spiritelor rele (Harva, p. 537), dar acest lucru este uitat, fiind înlocuit cu „magia zgomotului", prin care demonii sînt îndepărtați. Astfel de exemple de schimbare de funcție sînt întîlnite destul de des în istoria religiilor. Nu credem însă că funcția inițială a tobei a fost alungarea spiritelor. Toba șamanică se deosebește de toate celelalte instrumente de „magie a zgomotului" tocmai prin faptul că înlesnește experiența extatică. Dacă aceasta a fost pregătită, odinioară, prin vraja sunetelor tobei, valorizată în „glas al spiritelor" sau dacă s-a ajuns la o experiență extatică prin concentrarea extremă provocată de bătăi prelungite de tobă, problema nu intră deocamdată în vederile noastre. Un lucru este însă sigur: funcția șamanică a tobei a fost dată de *magia muzicală* și nu de *magia zgomotului* menit să alunge demonii.[68]

Chiar acolo unde toba este înlocuită cu un arc – ca, de exemplu, la tătarii lebed și la unii altaici –, este vorba tot de un instrument de muzică magică și nu de o armă împotriva demonilor: nu există săgeți, arcul fiind folosit ca instrument cu o singură coardă. Nici șamanii (*baqça*) kirghizi nu mai folosesc toba la pregătirea transei, ci un instrument cu coardă, numit *kobuz*.[69] Iar transa, ca și la șamanii

---

[68] Săgețile au și ele rolul lor în unele ședințe șamanice (*cf.* de ex. HARVA, p. 55). Săgeata are o dublă putere, magică și religioasă: pe de o parte, este imaginea exemplară a vitezei, a „zborului", iar pe de altă parte, este o armă magică prin excelență (săgeata ucide de la distanță). Folosită în ceremoniile de purificare ori de alungare a demonilor, săgeata „ucide" și totodată „îndepărtează" și „alungă" spiritele rele. Vezi și René de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, p. 543. Cu privire la săgeată ca simbol al „zborului" și în același timp al „purificării", vezi mai jos, pp. 355–356.

[69] CASTAGNÉ, „Magie et exorcisme", pp. 67 și urm.

siberieni, se obține dansînd pe melodia magică a acestui *kobuz*. Dansul, după cum vom vedea mai bine în cele ce urmează, reproduce călătoria extatică a șamanului la cer. Muzica magică, simbolismul tobei și al costumului șamanic, dansul șamanului sînt mijloacele care înlesnesc călătoria extatică și îi asigură reușita. Toiagul cu cap de cal, pe care buriații îl numesc, de altfel, „cal", ilustrează același simbolism.[70]

Popoarele ugrice nu cunosc desenele de pe tobele șamanice. În schimb, șamanii laponi își împodobesc tobele cu desene și mai bogate decît tătarii. Vom găsi în cuprinzătoarea lucrare a lui Manker cu privire la toba magică laponă reproducerile și analiza exhaustivă a unui mare număr de desene.[71] Identificarea personajelor mitice și a semnificației tuturor imaginilor, uneori destul de misterioase, nu este întotdeauna ușoară. În general, tobele lapone reprezintă cele trei zone cosmice, despărțite de linii-granițe. Recunoaștem, pe Cer, Luna și Soarele, zei și zeițe (probabil sub influența mitologiei scandinave)[72], păsări (lebădă, cuc etc.), toba, animalele sacrificiale etc.; Arborele Cosmic, numeroase personaje mitice, bărci, șamani, zeul vînătorii, călăreți etc. umplu spațiul din mijloc (Pămîntul); zeii Infernului, șamanii însoțind morții, șerpi și păsări se află, alături de alte imagini, în zona inferioară.

Șamanii laponi folosesc toba și pentru divinație.[73] Obiceiul nu este cunoscut de turcici.[74] Tungușii practică un fel de divinație limitată, care constă în aruncarea bățului în sus: răspunsul la întrebare este dat de poziția bățului căzut (Harva, p. 539).

Problema originii și a răspîndirii tobei șamanice în Asia Septentrională este deosebit de complexă și departe de a fi rezolvată. Mai multe elemente arată că focarul de răspîndire se află, probabil, în Asia Meridională. Nu există nici cea mai mică îndoială cu privire

---

[70] HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 538 și urm. și fig. 65.

[71] E. MANKER, „Die lappische Zaubertrommel, I; Die Trommel als Denkmal materieller Kultur", *Acta lapponica*, I, Stockholm, 1938; vezi și T. I. ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, pp. 139 și urm. și fig. 24–27.

[72] MANKER, „Die lappische Zaubertrommel", I, p. 17.

[73] ITKONEN, *op. cit.*, pp. 121 și urm.; HARVA, p. 538; KARSTEN, *The Religion of the Samek*, p. 74.

[74] Poate cu excepția populației kumandinze, din Altai. *Cf.* BUDDRUSS, în FRIEDRICH și BUDRUSS, „Schamanengeschichten", p. 82.

la faptul că toba lamaistă a influențat nu numai forma tobei siberiene, ci și pe cea a ciuccilor și a eschimoșilor (*cf.* Șirokogorov, *Psychomental Complex*, p. 299). Aceste constatări sînt de cea mai mare importanță pentru șamanismul actual din Asia Centrală și din Siberia și vom reveni asupra lor, încercînd să schițăm liniile principale ale evoluției șamanismului asiatic.

COSTUME RITUALE ȘI TOBE MAGICE ÎN LUME

Spațiul nu ne îngăduie să prezentăm aici un tabel comparativ al costumelor și tobelor sau altor instrumente rituale folosite de vrăjitori[75], vraci și preoți pretutindeni în lume. Subiectul ține mai curînd de etnologie, prezentînd interes pentru istoria religiilor doar în subsidiar. Să amintim totuși că simbolismul pe care l-am descoperit în costumul șamanului siberian apare și în alte părți. Se întîlnesc, de asemenea, măștile – de la cele mai simple pînă la cele mai elaborate –, pieile și blănurile de animale, și mai ales penele de pasăre, al căror simbolism ascensional nu mai trebuie subliniat. Găsim apoi bastoanele magice, clopoțeii și tobele, sub nenumărate forme. H. Hoffmann a realizat un studiu binevenit al asemănărilor dintre costumul și toba preoților bon, pe de o parte, și cele ale șamanilor siberieni, pe de altă parte (*Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, pp. 201 și urm.). Costumul preoților tibetani cuprinde pene de vultur, o cască împodobită cu panglici late de mătase, un scut și o lance.[76] V. Goloubew stabilise mai demult asemănarea dintre tobele de bronz

---

[75] *Cf.* de ex. E. CRAWLEY, *Dress, Drinks and Drums; Further Studies of Savages and Sex*, ed. de Th. BESTERMAN, Londra, 1931, pp. 159 și urm., 233 și urm.; MADDOX, *The Medicine Man*, pp. 95 și urm.; WEBSTER, *Magic*, pp. 252 și urm.; etc. Cu privire la tobă, la tribul bhil, vezi Wilhelm KOPPERS, *Die Bhil in Zentralindien*, Viena, 1946, p. 223; la populația iakun, EVANS, *Studies in Religion*, p. 265; la tribul malay, SKEAT, *Malay Magic*, Londra, 1900, pp. 25 și urm., 40 și urm., 512 și urm. etc.; în Africa: Heinz WIESCHOFF, *Die afrikanischen Trommeln und ihre ausserafrikanischen Beziehungen*, Stuttgart, 1933; Adolf FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer*, pp. 194 și urm., 324 etc. Vezi și A. SCHAEFNER, *Origine des instruments de musique*, Paris, 1936, pp. 166 și urm. (toba cu membrane).

[76] R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, pp. 410 și urm. Vezi și D. SCHRÖDER, „Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)", în *Anthropos*, XLVII, 1952, pp. 1–79, 620–658, 822–870; XLVIII, 1953, pp. 202–259, ultimul articol, pp. 235 și urm., 243 și urm.

descoperite la Dongson și tobele șamanilor mongoli.[77] Recent, H. G. Quaritch Wales a făcut precizări mai amănunțite cu privire la structura șamanică a tobelor de la Dongson, comparînd personajele cu pene pe cap și mergînd în alai, din scena rituală reprezentată pe membrană, cu șamanii tribului maritim dayak care se împodobesc cu pene și spun că sînt păsări.[78] Deși bătutul tobei de către șamanul indonezian poate avea numeroase valorizări în zilele noastre, se întîmplă uneori ca sensul lui să fie călătoria în cer, sau să fie socotit drept pregătire a înălțării extatice a șamanului (*cf.* cîteva exemple în Wales, *op. cit.*, p. 86).

Vrăjitorul dusun își pune cîteva podoabe și pene sacre atunci cînd se ocupă de vindecarea unei boli (Evans, *Studies*, p. 21); șamanul din Mentawei folosește un costum ceremonial care are pene de pasăre și clopoței (Loeb, „Shaman and Seer", pp. 69 și urm.); vrăjitorii și vindecătorii africani sînt acoperiți cu piei de animale sălbatice, colți și oase etc. (Webster, *Magic*, pp. 253 și urm.). Deși costumul ritual este mai curînd rar în America de Sud tropicală, unele accesorii ale șamanului îi țin locul, ca de pildă *maraca*, un fel de talangă, „făcută dintr-un dovleac în care se pun boabe sau pietricele și căruia i se adaugă o coadă". Acest instrument este considerat sacru, iar tribul tupinamba îi face chiar ofrande de hrană.[79] Șamanii yaruro execută, pe tălăngile lor, „reprezentări foarte stilizate ale principalelor divinități pe care le vizitează în timpul transei" (Métraux, „Le Shamanisme chez les indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 218).

Șamanii nord-americani au un costum ceremonial mai mult simbolic: pene de vultur ori altă pasăre, un fel de talangă sau o tamburină, punguțe cu cristale de stîncă, pietre și alte obiecte magice etc. Acvila de la care se iau penele este considerată sacră, și prin urmare lăsată în libertate (Park, *Shamanism*, p. 34). Șamanul nu se desparte niciodată de punguța cu accesorii: în timpul nopții o pune

---

[77] V. GOLOUBEW, „Les Tambours magiques en Mongolie", în *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XXIII, Hanoi, 1923, pp. 407–409; *id.*, „Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques", în *Praehistorica Asiae orientalia*, Hanoi, 1932, pp. 137–150.

[78] H. G. Quaritch WALES, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, Londra, 1957, pp. 82 și urm.

[79] A. MÉTRAUX, *La Religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus Tupu-Guarani*, Paris, 1928, pp. 72 și urm.

sub pernă sau sub pat (*ibid.*). La populațiile tlingit și haida, se poate vorbi chiar de un costum ceremonial propriu (o rochie, o pătură, o pălărie etc.), pe care șamanul și-l face urmînd sfaturile spiritului său protector (Swanton, citat de M. Bouteiller, *Chamanisme et guérison magique*, p. 88). La apași, în afară de penele de vultur, șamanul are un romb, o frînghie magică (cu ajutorul căreia devine invulnerabil și poate prevedea evenimentele viitoare etc.) și o pălărie rituală.[80] În alte părți, ca de pildă la triburile sanpoil și nespelem, puterea magică a costumului se reduce la o cîrpă roșie petrecută în jurul brațului (Park, p. 129). Penele de vultur se întîlnesc la toate triburile nord-americane (Park, p. 134), fiind prinse de bastoane și folosite, de altfel, în ceremoniile de inițiere (de exemplu, la tribul maidu, din nord-est), iar bastoanele sînt puse pe mormintele șamanilor (Park, 134), ca semn care arată direcția în care se îndreaptă sufletul răposatului.

În America de Nord[81], ca în cea mai mare parte a celorlalte arii, șamanul folosește o tamburină sau o talangă. Acolo unde toba ceremonială lipsește, este înlocuită cu un gong sau o cochilie (mai ales în Ceylon[82], în Asia Meridională, în China etc.). Ne aflăm însă, de fiecare dată, în fața unui instrument care poate stabili, într-un fel sau altul, legătura cu „lumea spiritelor". Această expresie trebuie înțeleasă în sensul ei cel mai larg, cuprinzînd nu numai zeii, spiritele și demonii, ci și sufletele strămoșilor, morții, animalele mitice. Legătura cu lumea suprasensibilă implică o concentrare prealabilă, înlesnită de „introducerea" șamanului în costumul ceremonial și accelerată de muzica rituală.

Același simbolism al costumului sacru se păstrează în religiile cele mai evoluate: blănurile de lup sau de urs în China[83], penele de pasăre ale profetului irlandez[84] etc. Simbolismul macrocosmic se regăsește pe veșmintele preoților și ale suveranilor din Orientul antic. Toate aceste elemente se integrează într-o „lege" bine cunos-

---

[80] J. G. BOURKE, „The Medicine-Men of the Apache", *9th Annual Report of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1892, pp. 451–617; pp. 476 și urm. (rombul; *cf.* fig. 430–431), 533 și urm. (penele), pp. 550 și urm. și fig. 436–439 (*medicine-cord*), pp. 589 și urm. și planșa V (*medicine-hat*).

[81] PARK, *Shamanism*, pp. 34 și urm., 131 și urm.

[82] *Cf.* Paul WIRZ, *Exorzismus und Heilkunde auf Ceylon*, Berna, 1941.

[83] *Cf.* Carl HENTZE, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, pp. 34 și urm.

[84] *Cf.* Nora CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 58.

cută în istoria religiilor: *ești ceea ce arăți că ești*. Purtătorii de măști sînt într-adevăr strămoșii mitici întruchipați de măști. Aceleași urmări – adică transformarea totală a individului în altceva – le pot avea diferitele semne și simboluri, uneori doar sugerate pe costum sau direct pe trup: puterea de a împlini zborul magic este dată de o pană de vultur sau de desenul stilizat al penei, și așa mai departe. Folosirea tobelor și a altor instrumente de muzică magică nu este limitată doar la ședințe. Mulți șamani bat toba și cîntă doar pentru plăcerea lor, implicațiile acestor acțiuni fiind aceleași, adică înălțarea la Cer ori coborîrea în Infern, pentru a vizita morții. Această „autonomie" pe care o dobîndesc pînă la urmă instrumentele de muzică magico-religioasă a dus la nașterea unei muzici care, dacă nu este încă „profană", este în orice caz mai liberă și mai bogată în imagini. Fenomenul se verifică în cazul cîntecelor șamanice care povestesc călătoriile extatice în Cer și primejdioasele coborîri în Infern. După un timp, peripețiile de acest fel trec în folclorul popoarelor respective, îmbogățind literatura orală populară cu noi teme și noi personaje.[85]

---

[85] *Cf.* K. MEULI, „Scythica", *Hermes*, LXX, 1935, pp. 121–176 (pp. 151 și urm.).

CAPITOLUL VI

Șamanismul în Asia Centrală și Septentrională: I. Înălțarea la Cer, coborîrea în Infern

FUNCȚIA ȘAMANULUI

Oricît de important ar fi în viața religioasă a Asiei Centrale și Septentrionale, rolul șamanilor rămîne totuși limitat.[1] Șamanul nu este sacrificator: „nu trebuie să se îngrijească de jertfele care urmează să fie aduse, la date dinainte stabilite, zeilor apei, pădurii și familiei" (Kai Donner, *La Sibérie*, p. 222). Așa cum a observat Radlov, șamanul din Altai nu are nici un rol în ceremoniile de naștere, de căsătorie și de înmormîntare, cu excepția situațiilor cînd intervine ceva neobișnuit: astfel, șamanul va fi chemat în caz de sterilitate ori de naștere grea (Radlov, *Aus Sibirien*, p. 55). Mai la nord, șamanul este uneori chemat la înmormîntări, pentru a împiedica întoarcerea sufletului răposatului, fiind prezent, de asemenea, la căsătorii, pentru a-i proteja pe tinerii căsătoriți de spiritele rele.[2] Dar, după cum vedem, rolul său este limitat la protecția magică.

Dimpotrivă, șamanul se dovedește de neînlocuit la orice ceremonie legată de experiențele sufletului omenesc, ca unitate psihică precară, gata să părăsească trupul și ca pradă ușoară pentru demoni și vrăjitori. Prin urmare, pretutindeni în Asia și în America de Nord, precum și în alte părți (Indonezia etc.), șamanul îndeplinește funcția de doctor și de vindecător; pune diagnosticul, caută sufletul fugar al bolnavului, îl prinde și îl aduce înapoi în trupul din care a plecat. Tot el însoțește sufletul mortului în Infern, fiind psihopomp prin excelență.

---

[1] Poziția socială a șamanilor siberieni este, de asemenea, foarte importantă, cu excepția ciuccilor, unde șamanii nu par a fi foarte respectați; *cf.* MIKHAILOWSKI, pp. 131–132. Se pare că, la buriați, primii conducători politici au fost șamanii (SANDSCHEJEW, „Weltanschauung", pp. 981 și urm.).

[2] KARJALAINEN, *op. cit.*, III, p. 295. După SIEROSZEWSKI, șamanul iakut ia parte la toate evenimentele importante („Du chamanisme", p. 322); nu rezultă însă că domină viața religioasă „normală", devenind indispensabil numai în caz de boală (*ibid.*). La buriați, copiii pînă la 15 ani sînt apărați de spiritele rele de către șamani (SANDSCHEJEW, p. 594).

Șamanul este vindecător și psihopomp pentru că îi sînt cunoscute tehnicile extazului, adică sufletul său poate pleca din trup și poate ajunge foarte departe, se poate înălța la Cer și coborî în Infern. Cunoaște, datorită propriei sale experiențe extatice, itinerarele din regiunile extraterestre. Poate coborî în Infern și se poate înălța la Ceruri, pentru că a mai fost acolo. Riscul de a se rătăci în aceste regiuni interzise rămîne mare, dar, fiind sanctificat de inițiere și protejat de spirite, șamanul este singura ființă omenească în stare să înfrunte acest risc și să pătrundă într-o geografie mistică.

După cum vom vedea în cele ce urmează, datorită aceleiași capacități extatice, șamanul poate însoți sufletul calului oferit drept jertfă Zeului cu prilejul sacrificiilor periodice la altaici. În acest caz, cel ce sacrifică animalul este chiar șamanul, care face acest lucru tocmai pentru că trebuie să însoțească sufletul calului în călătoria la cer, pînă la tronul lui Bai Ülgän, și nu pentru că ar îndeplini funcția de preot sacrificator. Dimpotrivă, se pare că la tătarii din Altai șamanul îl înlocuiește pe preotul sacrificator, deoarece, atunci cînd calul este adus drept jertfă zeului ceresc suprem al prototurcilor (hiungno, tuküe), al populațiilor kaștina și beltiri, șamanii nu au nici un rol, luînd însă parte la celelalte sacrificii.[3]

Întîlnim aceleași tradiții la popoarele ugrice. La voguli și la ostiacii din Irtîș, șamanii fac jertfe cînd se ivește o boală, înainte de a începe vindecarea, dar aceasta pare a fi o inovație tîrzie; căutarea sufletului rătăcit al bolnavului ar fi singurul element originar și important în acest caz (Karjalainen, III, p. 286). Tot la popoarele ugrice, șamanii iau parte la sacrificiile de ispășire a păcatelor și fac uneori ei înșiși sacrificiul, ca de exemplu în regiunea Irtîș, ceea ce nu are nici o relevanță, căci jertfele pentru zei le poate face oricine (*ibid.*, pp. 287 și urm.). Chiar atunci cînd ia parte la sacrificii, șamanul ugric nu ucide animalul, ci își asumă într-un fel partea „spirituală" a ritului: afumă, rostește rugăciuni etc. (*ibid.*, p. 288). La populația tremiugan, șamanul este numit „omul care se roagă", prezența lui nefiind însă necesară (*ibid.*). La populația vasiugan, după ce șamanului i s-a cerut părerea cu privire la o boală, jertfa se face după sfaturile sale, dar autorul ei este stăpînul casei. În sacrificiile colective ale popoarelor ugrice, șamanul nu face decît să rostească rugăciuni

---

[3] *Cf.* W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, IX, pp. 14, 31, 63 (hiungno, tuküe etc.), 686 și urm. (kaștina, beltiri), 771 și urm.

și să însoțească sufletele victimelor la diferite divinități[4], ocupîndu-se numai de itinerarul mistic al sufletului animalului sacrificat. Și este lesne de înțeles: șamanul cunoaște itinerarul, fiind, pe deasupra, în stare să stăpînească și să „însoțească" un suflet, de om ori de animal.

Cu cît înaintăm spre nord, cu atît rolul religios al șamanului este mai mare și mai complex. În nordul extrem al Asiei, cînd vînatul se împuținează, se întîmplă să fie nevoie de ajutorul șamanului (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 542). La fel la eschimoși[5] și la unele triburi nord-americane[6], dar aceste rituri de vînătoare nu pot fi socotite cu adevărat șamanice. Dacă șamanul pare să aibă un oarecare rol în aceste împrejurări, acesta este legat întotdeauna de facultățile sale extatice: prevede schimbările de vreme, are darul clarviziunii și pe cel al vederii la distanță (așa că poate zări vînatul); de asemenea, are legături mai strînse, de ordin magico-religios, cu animalele.

Divinația, clarviziunea fac parte din tehnicile mistice ale șamanului. Șamanului i se va cere așadar ajutorul în căutarea oamenilor sau a animalelor rătăcite în tundră ori în zăpezi, a unui obiect pierdut etc. Totuși, pentru aceste lucruri mărunte, se va recurge mai curînd la ajutorul șamanelor sau al altor categorii de magicieni și magiciene. Apoi, nu este „treaba" șamanilor să facă rău dușmanilor clienților lor, cu toate că uneori o fac. Șamanismul nord-asiatic este însă un fenomen deosebit de complex, cu o istorie foarte lungă, care a înglobat numeroase tehnici magice, mai ales datorită autorității pe care șamanii au dobîndit-o de-a lungul timpului.

ȘAMANI „ALBI" ȘI ȘAMANI „NEGRI". MITOLOGII „DUALISTE"

Împărțirea șamanilor în „albi" și „negri", întîlnită cel puțin la unele populații, este cea mai clară specializare, deși nu este întotdeauna ușor de stabilit deosebirea dintre cele două categorii. M. A. Czaplicka[7] arată că, la iakuți, există șamanii care aduc jertfe

---

[4] De remarcat analogia cu funcția brahmanului în ritualul vedic.

[5] De ex. RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 109 și urm.; WEYER, *The Eskimos*, p. 422 etc.

[6] De exemplu, la populația paviotso, *antelope-charming*, *cf.* PARK, *Shamanism*, pp. 62 și urm., 139 și urm.

[7] *Aboriginal Siberia*, pp. 247 și urm.; vezi și W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 273–278, 287–290.

zeilor, numiți *ajî ojuna*, și cei care au legături cu spiritele rele, *abasî ojuna*. Însă, așa cum observă Harva (*op. cit.*, p. 483), *ajî ojuna* nu este neapărat un șaman, putînd fi și un preot sacrificator. După Pripuzov, același șaman iakut poate chema și spiritele superioare (cerești), și pe cele din regiunile inferioare.[8] La tungușii din Turuhansk, clasa șamanilor nu cunoaște nici o diferențiere: zeului ceresc i se pot aduce jertfe de către oricare din preoții sacrificatori, care nu sînt șamani, aceste rituri avînd întotdeauna loc ziua, în vreme ce riturile șamanice se practică noaptea (Harva, *op. cit.*, p. 483).

Deosebirea este însă foarte limpede la buriați, care vorbesc de „șamani albi" (*sagani bö*) și de „șamani negri" (*karain bö*), primii fiind în legătură cu zeii, ceilalți cu spiritele.[9] Și costumele sînt diferite, albe pentru primii, albastre pentru ceilalți. Chiar mitologia buriaților prezintă un dualism clar: numeroasa clasă a semizeilor este subdivizată în hani negri și hani albi, între care există o dușmănie înverșunată.[10] Hanii negri sînt slujiți de „șamanii negri"; aceștia nu sînt iubiți, dar sînt folositori oamenilor, pentru că numai ei pot avea rolul de mijlocitori pe lîngă hanii negri (Sandschejew, p. 952). Situația nu este totuși primitivă: după mituri, primul șaman a fost „alb"; cel negru a apărut abia mai tîrziu (*ibid.*, p. 976). Ne amintim de asemenea (*cf.* mai sus, pp. 78 și urm.) că zeul ceresc a fost cel care a trimis Acvila pe Pămînt, pentru a înzestra cu însușiri șamanice prima ființă omenească întîlnită în cale. Împărțirea șamanilor în două categorii ar putea fi un fenomen secundar, petrecut destul de tîrziu, ca urmare fie a unor influențe iraniene, fie a unei valorizări negative

---

[8] HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 483. SIEROSZEWSKI clasifică șamanii iakuți după putere, astfel; a) „cei din urmă" (*kennikî oüna*), care sînt mai curînd ghicitorii, tălmăcitorii de vise și care nu pot vindeca decît bolile ușoare; b) șamanii „obișnuiți" (*orto oüna*), adică tămăduitorii obișnuiți; c) „marii" șamani, vrăjitorii puternici, cărora chiar Ulu-Toion le-a trimis un spirit protector („Du chamanisme", p. 315). Cum vom vedea în cele ce urmează, panteonul iakuților este împărțit în două, dar această împărțire nu pare să aibă un corespondent în clasificarea șamanilor. Deosebirea se face mai mult între preoții sacrificatori și șamani. Se vorbește, totuși, de „șamani albi" sau „șamani de vară", specializați în ceremoniile zeiței Aisît; vezi mai sus, p. 88, nota 15.

[9] N. N. AGAPITOV și M. N. HANGALOV, „Șamanstvo u buriat", p. 46; MIKHAILOWSKI, p. 130; HARVA, *op. cit.*, p. 484.

[10] Garma SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus", pp. 952 și urm.; *cf.* W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 250 și urm.

a hierofaniilor htonice și „infernale“ care, cu timpul, au ajuns să desemneze puterile „demonice“.[11]

Să nu uităm că multe dintre divinitățile și dintre puterile Pămîntului și ale Infernului nu sînt neapărat „rele“ sau „demonice“. Ele reprezintă, de obicei, hierofanii autohtone, chiar topice, decăzute din rang ca urmare a modificărilor intervenite în panteon. Uneori, împărțirea zeilor în zei cerești și zei htonico-infernali nu este altceva decît o clasificare comodă, fără nici o implicație peiorativă pentru cea de-a doua categorie. Am văzut că la buriați există o diferență foarte clară între hanii albi și hanii negri. Și iakuții cunosc două mari categorii (*bis*) de zei: cei „de sus“ și cei „de jos“, *tangara* („cerești“) și „subpămînteni“[12], fără să se poată vorbi totuși de o opoziție clară între ele (Sieroszewski, pp. 300 și urm.): este mai curînd vorba de o clasificare și de o specializare a diferitelor forme și puteri religioase.

Oricît ar fi de binevoitori, zeii și spiritele „de sus“ sînt, din păcate, pasivi și prin urmare nu sînt aproape de nici un ajutor în drama existenței umane. Locuiesc „în sferele superioare ale cerului, nu se amestecă în treburile oamenilor și au o influență mult mai mică asupra cursului vieții decît spiritele din celălalt *bis*, « de jos », răzbunătoare, mai aproape de pămînt, mai apropiate de oameni prin legături de sînge și printr-o organizare în clanuri mult mai riguroasă“ (Sieroszewski, p. 301). Conducătorul zeilor și al spiritelor cerești este Art-Toion-Aga, „Părintele Domn Stăpîn al Lumii“, care locuiește „în cele nouă sfere cerești. Deși puternic, el rămîne inactiv: strălucește ca soarele, care este semnul său, vorbește prin glasul tunetului, dar se amestecă prea puțin în treburile oamenilor. În zadar i se înalță rugi pentru nevoile de zi cu zi: liniștea nu-i poate fi tulburată decît în cazuri extraordinare, dar chiar și atunci, nu se arată prea doritor să se amestece în treburile omenești.“[13]

---

[11] Cu privire la raporturile dintre organizarea dualistă a lumii spirituale și o posibilă organizare socială dualistă, *cf.* Lawrence KRADER, „Buryat Religion and Society“, în *Southwestern Journal of Anthropology*, X, 3, Albuquerque, 1954, pp. 322–352, (pp. 338 și urm.).

[12] „Sus“ și „jos“ sînt, de altfel, niște termeni destul de vagi, care pot desemna tot atît de bine regiunile situate în amonte și în aval de un rîu, SIEROSZEWSKI, p. 300. *Cf.*, de asemenea, W. JOCHELSON, *The Yakut*, pp. 107 și urm.; B. D. ȘIMKIN, „A Sketch of the Ket“, pp. 161 și urm.

[13] SIEROSZEWSKI, p. 302, după CIUDYAKOV. Cu privire la caracterul pasiv al Ființelor Supreme uraniene, vezi ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 53 și urm.; trad. rom., pp. 57 și urm.

În afară de Art-Toion-Aga mai există șapte zei mari „de sus" și o mulțime de zei mai mici. Faptul că locuiesc în cer nu implică o structură uraniană. Alături de „Domnul-Creator Alb" (*Urüng-Ai-Toion*), care locuiește în al patrulea cer, le întîlnim, de pildă, pe „Blînda-Mamă Creatoare", „Blînda Doamnă a Nașterii" și „Doamna Pămîntului" (*An-Alai-Șotun*). Zeul vînătorii, Bai Bainai, locuiește atît în partea dinspre răsărit a cerului, cît și pe cîmpii și în păduri. I se aduc însă drept jertfă bivoli negri, semn al originii sale telurice.[14]

Zona (*bis*) „de jos" cuprinde opt zei mari, în frunte cu „Atotputernicul Domn al Infinitului" (*Ulutuier-Ulu-Toion*) și un șir nesfîrșit de „spirite rele". Ulu-Toion nu e rău: „numai că este foarte legat de pămînt, și tot ceea ce se întîmplă aici îl interesează... Ulu-Toion personifică existența activă, plină de suferințe, de dorințe, de luptă... Trăiește în partea dinspre Apus, în al treilea cer. Numele lui nu trebuie însă rostit în deșert: cînd pășește, pămîntul se mișcă și se cutremură: inima muritorului plesnește de spaimă dacă îndrăznește să-i privească chipul. Așadar, nimeni nu l-a văzut. Dintre toate puterile care locuiesc în Cer, doar el coboară în valea oamenilor, scăldată în lacrimi... El le-a dăruit oamenilor focul, l-a creat pe șaman și l-a învățat să lupte împotriva răului... El a făcut păsările, animalele din pădure și chiar pădurile" (Sieroszewski, pp. 306 și urm.). Ulu-Toion nu ascultă de Art-Toion-Aga, pe care îl socotește egalul său.[15]

Fapt semnificativ, sînt aduse drept jertfă animale albe sau cai bălani unora dintre aceste divinități „de jos": lui Kahtîr-Kaghtan Burai-Toion, zeu puternic, pe care nu-l întrece decît Ulu-Toion, i se oferă un cal sur, cu stea albă în frunte; „Doamnei cu mînzul alb" îi este jertfit un mînz alb; pentru ceilalți zei și spiritele „de jos" sînt

---

[14] „Dacă vînătorilor nu le merge bine la vînătoare ori dacă unul dintre ei se îmbolnăvește, este sacrificat un bivol negru, iar șamanul arde carnea, măruntaiele și grăsimea. În timpul ceremoniei, chipul de lemn al lui Bainai, învelit într-o piele de iepure, este spălat în sîngele animalului sacrificat. Cînd sosește dezghețul să descătușeze apele, se înfig pe malul apei mai mulți țăruși legați între ei cu o frînghie de păr (*sëtî*), de care sînt agățate cîrpe și smocuri de păr; apoi se aruncă în apă unt, prăjituri, zahăr și bani" (SIEROSZEWSKI, p. 303). Este un sacrificiu amestecat tipic; *cf.* A. GAHS, „Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", *passim*.

[15] Ne dăm seama, din această descriere, cît de nepotrivită este includerea lui Ulu-Toion printre divinitățile „inferioare", „de jos". De fapt, Ulu-Toion cumulează atributele de Domn al Animalelor, de demiurg și de zeu al fertilității.

sacrificate iepe bălane cu jaretele albe sau cu coama albă sau iepe sure rotate etc. (Sieroszewski, pp. 303 și urm.) Firește, și spiritele „de jos" au cîțiva șamani vestiți. Cel mai cunoscut este „prințul șamanilor" iakuți, care locuiește în partea dinspre Apus a Cerului și face parte din familia lui Ulu-Toion. „Era odinioară un șaman din neamul *ulus* din ținutul Nam, din neamul *nosleg* din ținutul Bötiügne, din neamul *ceakî*... I se aduce drept jertfă un cîine de vînătoare, de culoarea oțelului, cu pete albe, dintre care una mare între ochi și bot" (*ibid.*, p. 305).

Exemplele de mai sus ne îngăduie să vedem cît este de greu de stabilit o graniță precisă între zeii „uranieni" și zeii „telurici", între puterile religioase socotite „bune" și celelalte, „rele". Este însă limpede că zeul suprem ceresc este un *deus otiosus* și că, în panteonul iakut, situațiile și ierarhiile au fost în dese rînduri schimbate și chiar uzurpate. Dat fiind acest „dualism" complex și totodată vag, înțelegem de ce șamanul iakut îi poate „sluji" în același timp pe zeii „de sus" și pe cei „de jos", pentru că acel *bis* „de jos" nu înseamnă neapărat „spiritele rele". Deosebirea dintre șamani și ceilalți preoți („sacrificatori") nu este de ordin ritual, ci extatic: ceea ce îl caracterizează pe șamanul iakut și definește statutul său deosebit în cadrul comunității religioase (care cuprinde atît preoți, cît și laici) nu este faptul că poate sau nu poate face o jertfă sau alta, ci natura aparte a legăturilor sale cu divinitățile, atît cele „de sus" cît și cele „de jos". Cum vom vedea mai bine în cele ce urmează, aceste legături sînt mai „apropiate", mai „concrete" decît pentru ceilalți, preoți sacrificatori sau laici deoarece la șaman experiențele religioase au întotdeauna o structură extatică, oricare ar fi divinitatea care determină experiența.

Fără a fi la fel de bine diferențiată ca la buriați, aceeași împărțire se întîlnește și la șamanii altaici. Anohin[16] vorbește de „șamani albi" (*ak kam*) și de „șamani negri" (*kara kam*). Radlov și Potapov nu înregistrează diferența: după informațiile lor, același șaman poate face deopotrivă călătoria în Cer și coborîrea în Infern. Afirmațiile nu sînt însă contradictorii: Anohin (pp. 108 și urm.) observă că există și șamani „albi-negri", care pot face ambele călătorii; etnologul rus a întîlnit șase șamani „albi", trei „negri" și cinci „albi-negri". Radlov și Potapov au întîlnit probabil numai șamani din ultima categorie.

---

[16] *Materialî po șamanstvu u altaițev*, p. 33.

Costumul „șamanilor albi" este mai sumar: caftanul (*maniak*) poate lipsi, nu însă și căciula din blană de miel și alte însemne.[17] Toate șamanele sînt „negre", pentru că nu fac niciodată călătoria la Cer. Pe scurt, se pare că altaicii cunosc trei feluri de șamani: cei care se ocupă doar de zei și de puterile cerești, cei specializați în cultul (extatic) al zeilor Infernului și cei care au legături mistice cu cele două categorii de zei, aceștia din urmă existînd în număr destul de mare.

SACRIFICAREA CALULUI ȘI ÎNĂLȚAREA ȘAMANULUI LA CER (ALTAI)

Toate aceste lucruri vor fi mai clare după ce vom relata cîteva ședințe șamanice, făcute în diverse scopuri: sacrificarea calului și înălțarea la cer, cercetarea cauzelor unei boli și îngrijirea bolnavului, însoțirea sufletului celui mort în Infern și purificarea casei etc. Ne vom mărgini, deocamdată, să descriem ședințele, fără a studia transa propriu-zisă a șamanului, dar amintind concepțiile religioase și mitologice care valorizează călătoriile extatice. Această ultimă problemă, a bazelor mitice și teologale ale extazului șamanic, va fi reluată mai tîrziu. Trebuie adăugat, de asemenea, și faptul că fenomenologia ședinței diferă de la trib la trib, deși structura rămîne mereu aceeași. Nu am socotit necesar să precizăm toate aceste diferențe, legate îndeosebi de amănunte. Am încercat în primul rînd, în acest capitol, să descriem cît mai amănunțit cele mai importante tipuri de ședințe șamanice. Vom începe cu descrierea clasică a ritualului altaic făcută de Radlov, care se întemeiază nu numai pe propriile sale observații, ci și pe textele cîntecelor și ale invocațiilor înregistrate la începutul secolului al XIX-lea de către misionarii din Altai și redactate mai tîrziu de preotul Verbițki.[18] Sacrificiul este sărbătorit, din cînd în cînd, de fiecare familie, iar ceremonia ține două–trei seri la rînd.

---

[17] ANOHIN, *Materialî*, p. 34; HARVA, p. 482; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, p. 244.

[18] RADLOV, *Aus Sibirien*, II, pp. 20–50. VERBIȚKI a publicat, în 1870, textul în tătară într-un ziar din Tomsk, după ce a făcut o descriere a ceremoniei. Traducerea cîntecelor și a invocărilor tătare, precum și integrarea lor în descrierea ritualului, se datorează lui RADLOV. Un rezumat al acestei descrieri clasice a fost făcut de MIKHAILOWSKI, *op. cit.*, pp. 74–78; *cf.* și HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 553–556. Recent, W. SCHMIDT a dedicat un întreg capitol din volumul IX al lucrării sale *Der Ursprung der Gottesidee* (pp. 278–341) prezentării și analizei textului lui Radlov.

Prima seară este consacrată pregătirii ritului. Șamanul (*kam*) alege un loc pe cîmp, ridică o iurtă nouă, în care pune un mesteacăn tînăr căruia i s-au tăiat crengile și pe trunchiul căruia se crestează nouă trepte (*taptî*). Frunzele din vîrful mesteacănului, de care este legat un steag, ies prin deschizătura de sus a iurtei. În jurul iurtei se ridică un fel de țarc din nuiele de mesteacăn, iar la intrare se înfige o altă nuia, de care este legat un smoc de păr de cal. Se alege apoi un cal de culoare deschisă și, după ce se verifică dacă este primit de divinitate, șamanul îl încredințează uneia dintre persoanele de față, numită din acest motiv Bas-tut-kan-kisi, „cel care ține capul". Șamanul flutură o creangă de mesteacăn peste spinarea calului, pentru a îndemna sufletul animalului să iasă din trup și pentru a pregăti zborul spre Bai Ülgän. Apoi repetă gestul deasupra „celui care ține capul", pentru că „sufletul" acestuia va însoți sufletul calului în călătoria cerească, fiind așadar la dispoziția lui *kam*.

Șamanul se întoarce în iurtă, pune crengile pe foc și își afumă tamburina. Începe să cheme spiritele, poruncindu-le să intre în tobă: va avea nevoie de fiecare dintre ele cînd se va înălța la Cer. La fiecare chemare, spiritul răspunde: „Sînt aici, *kam*!", iar șamanul mișcă tamburina ca și cum ar prinde spiritul. După ce și-a adunat spiritele ajutătoare (care sînt toate cerești), șamanul iese din iurtă. La cîțiva pași depărtare se află o sperietoare în formă de gîscă; se așază călare pe ea, dînd repede din mîini, ca și cum și-ar lua zborul, și cîntă:

„Deasupra cerului alb,
Deasupra norilor albi,
Deasupra cerului albastru,
Deasupra norilor albaștri,
Înalță-te la cer, o, pasăre!"

La această chemare, gîsca răspunde gîgîind: „Ungaigakgak, ingaigak, kaigaigakgak, kaigaigak." Bineînțeles, șamanul este cel care imită pasărea. Călare pe gîscă, *kam* urmărește sufletul calului (*pûra*) – care, chipurile, a fugit – nechezînd precum un trăpaș. Cu ajutorul celor de față, mînă sufletul animalului în țarc și imită cît mai bine calul prins: nechează, se repede și se preface că lațul cu care a fost prins animalul îl strînge de gît. Uneori, lasă să cadă tamburina, pentru a arăta că sufletul calului a scăpat. În cele din urmă acesta este prins din nou, șamanul îl afumă cu ghimber și alungă gîsca. Apoi binecuvîntează calul și, cu ajutorul cîtorva persoane, îl

ucide cu cruzime, frîngîndu-i spinarea, astfel încît nici o picătură de sînge să nu curgă pe pămînt, nici să nu-i murdărească pe cei de față.[19] Pielea și oasele sînt legate de o prăjină lungă.[20] După ce se fac ofrande strămoșilor și spiritelor protectoare ale iurtei, carnea este pregătită și mîncată ritual, șamanul primind bucățile cele mai bune.

A doua și cea mai importantă parte a ceremoniei are loc în seara următoare. Acum șamanul își va dovedi puterile șamanice, în călătoria extatică la Cer, pînă la Bai Ülgän. În vatră arde focul. Șamanul le oferă carne de cal Stăpînilor tobei, adică spiritelor care personifică puterile șamanice din familia sa, cîntînd:

„Primește această bucată, o, Kaira Han!
Stăpîn al tobei cu șase fețe,
Vino spre mine zornăind!
Dacă strig *cioc*!, apleacă-te!
Dacă strig *mä*! primește darul meu!“

Șamanul se adresează în același fel Stăpînului focului, simbol al puterii sacre a proprietarului iurtei, care s-a îngrijit de ceremonie. Ridicînd o cupă, șamanul imită cu buzele zgomotul unei mulțimi de oaspeți nevăzuți, care beau: apoi taie bucăți din carnea de cal, pe care le împarte celor de față (reprezentanții spiritelor), care le înfulecă zgomotos.[21] Pe urmă, șamanul afumă cele 9 veșminte legate de o frînghie drept ofrandă a stăpînului casei pentru Bai Ülgän, cîntînd:

---

[19] După POTANIN (*Ocerki*, IV, p. 79), lîngă masa sacrificială se fixează două prăjini cu cîte o pasăre de lemn în vîrf; cele două prăjini sînt legate între ele cu o frînghie, de care se agață crenguțe verzi și o piele de iepure. La dolgani, prăjinile cu păsări de lemn în vîrf reprezintă stîlpii cosmici: *cf.* HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 16, fig. 5–6; *id., Die religiösen Vorstellungen*, p. 44. Pasărea simbolizează, bineînțeles, puterea magică a șamanului de a zbura.

[20] Același mod de sacrificare a calului și a oilor se întîlnește la alte triburi altaice și la teleuți: *cf.* POTANIN, *op. cit.*, IV, pp. 78 și urm. Este vorba de sacrificarea specifică a capului și a oaselor lungi, întîlnită în forma cea mai pură la populațiile arctice; *cf.* A. GAHS, „Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern“; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III, Münster, 1931; pp. 334, 367 și urm., 462 și urm. etc.; VI (1935), pp. 70–75, 274–281 etc.; IX, pp. 287–292; *id.*, „Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchtervölkern“, *Ethnos*, vol. 7, 1942, pp. 127–148. Vezi și K. MEULI, „Griechische Opferbräuche“, pp. 283 și urm.

[21] Cu privire la implicațiile paletnologice și religioase ale acestui rit, *cf.* MEULI, *op. cit.*, pp. 224 și urm. și *passim*.

„Daruri pe care nici un cal nu le poate purta,
Alás! Alás! Alás!
Pe care nici un om nu le poate ridica,
Alás! Alás! Alás!
Veșminte cu trei gulere,
Întoarce-le de trei ori și privește-le,
Să fie acoperămînt trăpașului,
Alás! Alás! Alás!
Prinț Ülgän, tu, comoară de bucurie!..."

Îmbrăcîndu-și costumul șamanic, *kam* se așază pe o băncuță, începe să-și afume toba și să cheme o mulțime de spirite, mari și mici, care răspund fiecare, pe rînd: „Sînt aici, *kam*!" Îi cheamă astfel pe Yayyk Han, Spiritul Mării, Kaira Han, Paisîn Han, apoi familia lui Bai Ülgän (Mama Tasîgan cu 7 fiice de-a dreapta și alte 7 de-a stînga), apoi Stăpînii și Eroii din Abakan și din Altai (Mordo Han, Altai Han, Oktu Han etc.). După această lungă chemare, i se adresează lui Märküt, Pasărea-Cerului:

„Pasăre cerească, cei cinci Märküt,
Tu cu ghearele tale puternice de fier,
Ghearele lunii sînt de aramă
Iar ciocul lunii este de gheață;
Puternică este bătaia aripilor tale uriașe,
Coada ta este aidoma unui evantai,
Sub aripa ta stîngă se ascunde luna,
Sub cea dreaptă soarele,
Tu, maică a nouă vulturi,
Zbori peste Yaik fără să te rătăcești,
Nu ostenești deasupra lui Edil!
Vino spre mine și cîntă!
Joacă-te, apropie-te de ochiul meu drept,
Așază-te pe umărul meu drept!..."

Șamanul imită țipătul păsării, pentru a-și vesti prezența: kazak, kak, kak! Sînt aici, *kam*! Și în același timp își lasă umărul în jos, ca și cum s-ar apleca sub greutatea unei păsări uriașe.

Șamanul continuă să cheme spiritele, iar toba devine din ce în ce mai grea. Însoțit de numeroasele și puternicele spirite protectoare, șamanul înconjoară de cîteva ori mesteacănul aflat înăuntrul

iurtei[22], îngenunchind apoi în fața ușii, pentru a-l ruga pe Spiritul-Portar să-i dea o călăuză. După ce a căpătat un răspuns favorabil, se întoarce în mijlocul iurtei, bătînd toba, răsucindu-se și murmurînd cuvinte de neînțeles. Apoi îi purifică pe toți cei de față cu toba, începînd cu stăpînul casei. Este o ceremonie lungă și complexă, care se încheie cu slăvirea șamanului. Acesta este și semnalul înălțării propriu-zise, căci după puțin timp, șamanul se așază deodată pe prima dintre crestăturile (*taptî*) de pe trunchiul mesteacănului, lovind toba cu putere și strigînd: *cioc! cioc!* Face, de asemenea, anumite mișcări, pentru a arăta că se înalță la cer. Fiind în „extaz" (?!), el înconjoară mesteacănul și focul, imitînd bubuitul tunetului, după care se apropie iute de o laviță acoperită cu o pătură de cal. Este sufletul lui *pûra*, calul sacrificat. Șamanul se urcă pe laviță și strigă:

„Am urcat o treaptă!
Aihai! Aihai!
Am ajuns la un ținut (ceresc)
Sagarbata!
M-am cățărat pînă sus de tot pe taptî!
Sagarbata!
M-am ridicat pînă la luna cea plină!
Sagarbata!"[23]

Șamanul se încinge din ce în ce mai tare, bate mereu toba și îi poruncește lui Bas-tut-kan-kisi să se grăbească. Într-adevăr, sufletul „celui care ține capul" părăsește trupul în același timp cu sufletul calului sacrificat. Bas-tut-kan-kisi se plînge de greutatea drumului, iar șamanul îi dă curaj. Apoi, urcînd pe cea de-a doua dintre *taptî*, pătrunde simbolic în al doilea cer, strigînd:

---

[22] Acesta este simbolul Arborelui Lumii, aflat în mijlocul Universului, axul cosmic care leagă Cerul, Pămîntul și Infernul: cele 7, 9 sau 12 crestături (*taptî*) reprezintă „Cerurile", nivelurile cerești. Se cuvine remarcat faptul că șamanul își face întotdeauna călătoria extatică în apropiere de „Centrul Lumii". Să mai amintim și că mesteacănul șamanic poartă, la buriați, numele de *udesi-burhan*, „paznicul porții", pentru că el îi deschide șamanului porțile Cerului (*cf.* p. 122).

[23] Este vorba, fără îndoială, de o exagerare pricinuită de beția ruperii primului nivel cosmic, deoarece, în realitate, șamanul nu a ajuns decît în primul cer, nu s-a cățărat pe vîrful *taptî* și nici măcar nu s-a înălțat pînă la luna plină (care se află în al șaselea cer).

„Am trecut prin cea de-a doua boltă,
Am urcat cea de-a doua treaptă!
Iată: bolta s-a spart în bucățele!...“

Și, imitînd din nou tunetul și trăsnetul, rostește:

„Sagarbata! Sagarbata!
Am urcat cea de-a doua treaptă!“ și așa mai departe.

În al treilea cer, *pûra* este obosit, iar pentru a-i ușura călătoria, șamanul cheamă gîsca. „Kagak! Kagak! Sînt aici, *kam*!“ Șamanul se așază călare pe gîscă și-și continuă călătoria în cer. Descrie înălțarea și imită gîgîitul gîștei, care se plînge și ea că drumul e greu. În cel de-al treilea cer se face un popas. Ajuns aici, șamanul vorbește despre oboseala calului și a sa, dînd și vești despre vreme, despre bolile și nenorocirile care se apropie și despre jertfele pe care s-ar cuveni să le facă oamenii.

După ce Bas-tut-kan-kisi s-a odihnit destul, călătoria continuă. Șamanul urcă, una cîte una, treptele crestate în mesteacăn, pătrunzînd astfel, pe rînd, în celelalte regiuni cerești. Călătoria este îmbogățită și cu alte episoade, unele destul de grotești: șamanul îi oferă tutun lui Karakus, Pasărea Neagră, care se află în slujba sa, iar Karakus vînează un cuc; îl adapă pe *pûra*, imitînd zgomotul făcut de un cal care bea apă; în al șaselea cer are loc o întîmplare comică: vînătoarea unui iepure.[24] În cel de-al cincilea cer, șamanul stă îndelung de vorbă cu puternicul Yayutsi („Creatorul Suprem“), care îi dezvăluie mai multe taine ale viitorului; unele sînt rostite cu glas tare, altele în șoaptă.

În cel de-al șaselea cer, șamanul se închină în fața lunii, iar în cel de-al șaptelea, în fața soarelui. Trece prin toate cerurile, pînă la cel de-al nouălea, iar dacă este cu adevărat puternic, pînă la al doisprezecelea și chiar mai sus: înălțarea depinde numai și numai de puterea șamanului. Cînd a ajuns unde i-a îngăduit puterea, șamanul se oprește, lasă toba din mînă și îl cheamă cu umilință pe Bai Ülgän, astfel:

„Dumnezeu la care duc trei scări,
Bai Ülgän stăpînul a trei turme,
Creasta albastră care se zărește,

---

[24] Iepurele fiind un animal lunar, este firesc să fie vînat în cel de-al șaselea cer, care este al Lunii.

Cerul albastru care se arată,
Norul albastru care se rostogolește,
Cer albastru la care nu poți ajunge!
Cer alb la care nu poți ajunge!
Loc aflat la un an depărtare de apă!
Părinte Ülgän slăvit de trei ori,
Pentru care sclipesc marginile lunii,
Care se slujește de copita de cal!
Tu, Ülgan, ai zămislit toți oamenii
Care se mișcă în jurul nostru.
Tu, Ülgän, ne-ai dăruit tuturor turme!
Nu ne lăsa să ne prăbușim în suferință,
Ajută-ne să putem ține piept Celui Rău!
Nu ni-l arăta pe Körmös (spiritul rău),
Nu ne da în mîinile sale!
Tu care ai făcut să se rotească cerul înstelat
De mii și mii de ori,
Nu osîndi păcatele mele! "

Șamanul află de la Bai Ülgän dacă jertfa a fost primită și capătă în schimb vești cu privire la vreme și la noua recoltă; află, de asemenea, ce jertfă mai așteaptă divinitatea. Acest episod marchează punctul culminant al „extazului": șamanul se prăbușește, istovit. Bas-tut-kan-kisi se apropie și îi ia din mîini toba și toiagul. Șamanul rămîne nemișcat și mut. După cîtva timp, se freacă la ochi, ca și cum s-ar trezi dintr-un somn adînc, și îi salută pe cei de față ca după o lungă absență.

Uneori, sărbătoarea se încheie cu un ceremonial; mai ales la oamenii înstăriți, se prelungește cu încă o zi, petrecută în libații închinate zeilor și ospețe în timpul cărora se consumă cantități enorme de băuturi alcoolice.[25]

---

[25] HARVA reproduce (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 557, fig. 105) desenul unui șaman altaic, înfățișînd înălțarea la cer cu prilejul sacrificării calului. ANOHIN publică mai multe texte (poeme și rugăciuni) rostite în timpul înălțării șamanului la cer, cu sufletul mînzului sacrificat, în cadrul jertfei aduse lui Karšüt, cel mai cunoscut fiu al lui Bai Ülgän (A. V. ANOHIN, *Materialî po șamanstvu u altaițev*, pp. 101–104; *cf.* traducere și comentariu în W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 357–363). W. AMSCHLER prezintă observațiile lui VERBIȚKI cu privire la sacrificarea calului la telingiții din Altai; *cf.* „Ueber die Tieropfer (besonders Pferdeopfer) der Telingiten im sibirischen Altai", în *Anthropos*, XXVIII, 3–4, 1933, pp. 305–313. D. ZELENIN descrie

BAI ÜLGÄN ȘI ȘAMANUL ALTAIC

Ritualul pe care l-am examinat necesită cîteva observații. Se vede limpede că acest ritual cuprinde două părți deosebite, de fapt fără vreo legătură între ele: a) jertfa către Ființa Cerească; b) înălțarea simbolică a șamanului[26] și înfățișarea sa, împreună cu sufletul animalului sacrificat, dinaintea lui Bai Ülgän. Sacrificarea calului la altaici, așa cum se practica în secolul al XIX-lea, aducea cu jertfele în cinstea Ființelor Supreme Cerești din Extremul-Nord asiatic, ritul fiind de altfel cunoscut în religiile cele mai arhaice, unde prezența unui șaman-sacrificator nu este necesară. Într-adevăr, cum am mai arătat, numeroase popoare turcice cunosc aceeași sacrificare a calului în cinstea Ființei Cerești, fără să recurgă însă la ajutorul șamanului. Sacrificarea calului era practicată de cele mai multe popoare indo-europene[27], fiind întotdeauna închinată unui zeu al cerului sau al furtunii. Sîntem așadar îndreptățiți să afirmăm că rolul șamanului în ritul altaic este recent, scopurile sale fiind cu totul altele decît ofranda animalului către Ființa Supremă.

Cea de-a doua observație este legată de Bai-Ülgän. Deși însușirile sale sînt cerești, sîntem îndreptățiți să credem că acesta nu este nici neapărat, nici dintotdeauna un zeu suprem uranian. Bai-Ülgän are mai curînd trăsăturile unui zeu al „văzduhului" și al fertilității, pentru că are o soție și mulți copii și hotărăște înmulțirea turmelor

---

sacrificarea calului la kumandinii din Altai, rit care se aseamănă destul de bine cu cel descris de RADLOV, dar nu cuprinde călătoria șamanului în Cer, pentru a-i dărui sufletul calului lui Sulta-Han (= Bai-Ülgän); *cf.* D. ZELENIN, „Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Türken", pp. 84–86. La tătarii din tribul lebed, sacrificarea calului se face într-o noapte cu lună plină, după solstițiul de vară; este un rit agrar („să crească grîul") și este foarte posibil vorba de o substituire tîrzie (HARVA, p. 577, după K. HILDÉN). Aceeași „agrarizare" a sacrificării calului se întîlnește la teleuți (sacrificarea are loc la 20 iulie, „pe ogor", HARVA, p. 577). Și buriații practică sacrificarea calului, însă șamanul nu are, de această dată, nici un rol; este vorba de o ceremonie specifică popoarelor de crescători de cai. Jeremiah CURTIN oferă cea mai elaborată descriere a sacrificării în *A Journey in Southern Siberia*, pp. 44–52. Pentru alte detalii, vezi HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 574 și urm. (după ȘAȘKOV) și W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 226 și urm.

[26] În legătură cu acest motiv, *cf.* și W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 651–658.

[27] *Cf.* W. KOPPERS, „Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, vol. IV, Salzburg–Leipzig, 1936, pp. 279–412; *id.*, „Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte", *Belleten*, nr. 20, Ankara, 1941, pp. 481–525.

și bogăția recoltelor. Adevăratul zeu ceresc suprem al altaicilor pare să fie Tengere Kaira Han[28] („milostivul Zeu Cer"), dacă e să ne luăm după structura mai apropiată de samoiedul Num și de turco-mongolul Tengri, „Cerul"[29]. Tengre Kaira Han are rolul principal în miturile legate de cosmogonie și de sfîrșitul lumii, din care Bai Ülgän lipsește. Trebuie subliniat că pentru el nu se prevede nici un sacrificiu, în timp ce lui Bai Ülgän și lui Erlik Han li se aduc nenumărate jertfe (Schmidt, *Der Ursprung*, IX, p. 143). Această ieșire a lui Tengere Kaira Han din cult este însă sortită aproape tuturor zeilor uranieni (*cf.* Eliade, *Traité*, pp. 53 și urm.; trad. rom., pp. 57 și urm.). Calul era probabil jertfit la început lui Tengere Kaira Han; am văzut că ritul altaic este de fapt cuprins în categoria sacrificărilor capului și a oaselor lungi, destinate divinităților cerești arctice și nord-asiatice (*cf.* A. Gahs, *op. cit.*). Să amintim în legătură cu acest subiect că în India vedică sacrificarea calului (*açvamedha*), oferit la început lui Varuna și, după cît se pare, și lui Dyaus, a fost în cele din urmă făcută în cinstea lui Prajāpati și chiar lui Indra (Eliade, *Traité*, p. 92; trad. rom., p. 86). Fenomenul de înlocuire treptată a unui zeu ceresc cu un zeu al văzduhului (și cu un zeu fecundator, în zonele agricole) este destul de frecvent în istoria religiilor (*ibid.*, p. 92 și urm.; trad. rom., pp. 86 și urm.).

Ca mai toți zeii văzduhului și ai fecundității, Bai Ülgän este mai puțin distant, mai puțin pasiv ca divinitățile uraniene pure, interesîndu-se de soarta oamenilor și ajutîndu-i în nevoile de zi cu zi. „Prezența" acestui zeu este mai concretă, „dialogul" cu el este mai „omenesc" și mai „dramatic". Se poate presupune că, tocmai datorită unei experiențe religioase mai concrete și mai bogate din punct de vedere morfologic, șamanul a putut înlocui sacrificatorul în sacrificarea calului, tot așa cum Bai Ülgän l-a înlocuit pe vechiul zeu ceresc. Jertfa devine acum un fel de „psihoforie", încheiată printr-o întîlnire dramatică între zeu și șaman și printr-un dialog concret (șamanul ajungînd să imite uneori glasul zeului).

---

[28] Cu privire la acest nume, vezi Paul PELLIOT, „Tängrim tärim", *T'oung Pao*, vol. 37, 1944, pp. 165–185: „numele de « Cer » este cel mai vechi nume atestat în limbile altaice, de vreme ce este cunoscut în hiong-noou de la începutul erei creștine" (*ibid.*, p. 165).

[29] *Cf.* ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 65; trad. rom. pp. 60–61. Vezi și J.-P. ROUX, „Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques", *passim*; N. PALLISEN, „Die alte Religion der Mongolen und der Kultus Tchingis-Chans", în *Numen*, III, 1956, pp. 178–229, în special pp. 185 și urm.

Nu este greu de înțeles de ce tocmai șamanul, supus formelor prin excelență „extatice" de experiență religioasă, și-a însușit funcția principală în sacrificarea calului la altaici: tehnica extazului îi îngăduia să-și părăsească trupul și să călătorească în cer. Putea așadar repeta călătoria, ducînd cu sine sufletul animalului sacrificat, pentru a-l înfățișa în chip direct și concret lui Bai Ülgän. Faptul că este vorba de o înlocuire, probabil destul de tîrzie, este dovedit, printre altele, de intensitatea mediocră a „transei". În sacrificarea descrisă de Radlov, „extazul" este imitat clar. De fapt, șamanul mimează îndelung o înălțare (după canoanele tradiționale: zbor de pasăre, goană călare etc.), iar aspectul ritului este mai curînd dramatic decît extatic. Ceea ce nu dovedește cîtuși de puțin că șamanii altaici nu sînt în stare să intre în transă, numai că transele au loc cu prilejul altor ședințe șamanice și nu la sacrificarea calului.

COBORÎREA ÎN INFERN (ALTAI)

Înălțarea la Cer a șamanului altaic are drept corespondent coborîrea în Infern. Ceremonia este cu mult mai complicată și, cu toate că poate fi îndeplinită de șamani care sînt deopotrivă „albi" și „negri", este legată în mod firesc de însușirile celor din urmă. Radlov nu a putut lua parte la nici o ședință șamanică de coborîre în Infern. Anohin, care a cules textele a cinci ceremonii de înălțare la Cer, nu a întîlnit decît un singur șaman (Mampüi) care a acceptat să repete în fața lui formulele unei ședințe de coborîre în Infern. Mampüi, care i-a oferit informațiile, era un șaman „alb și negru": poate tocmai din acest motiv, în chemarea lui Erlik (= ärlik) Han, îl amintea și pe Bai Ülgän. Anohin[30] dă doar textele ceremoniei, fără a oferi altă informație cu privire la ritualul propriu-zis.

Conform acestor texte, șamanul coboară vertical, una după alta, cele șapte „scări" sau regiuni subterane numite *pudak*, „piedici". Este însoțit de strămoși și de spiritele ajutătoare. La fiecare „piedică" trecută descrie o nouă epifanie subpămînteană; cuvîntul *negru* apare aproape în fiecare vers. La cea de-a doua „piedică" vorbește de zgomote metalice; la cea de-a cincea, aude foșnetul valurilor și șuieratul vîntului; în sfîrșit, la cea de-a șaptea, unde se află și gurile

---

[30] A. V. ANOHIN, *Materialî po șamanstvu u altaițev*, pp. 84–91; *cf.* comentariul lui W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, pp. 384–393.

celor nouă rîuri subpămîntene, zărește palatul lui Erlik Han, clădit din piatră și din lut negru și apărat din toate părțile. Șamanul rostește o rugăciune lungă dinaintea lui Erlik (în care îl pomenește și pe Bai Ülgän „cel de sus"), apoi se întoarce în iurtă și le împărtășește celor de față urmările călătoriei.

Potanin a făcut o descriere amănunțită a ritualului de coborîre – dar fără texte – după informațiile unui preot ortodox, Civalkov, care luase parte, în tinerețe, la mai multe ceremonii, făcînd chiar parte din cor.[31] Există unele deosebiri între ritualul descris de Potanin și textele culese de Anohin, datorate fără îndoială faptului că este vorba de triburi diferite, dar și faptului că Anohin nu a dat decît textele invocațiilor și ale rugăciunilor, fără nici o explicație a ritualului. Cea mai însemnată deosebire este cea care privește direcția: verticală la Anohin, orizontală, apoi de două ori verticală (înălțare urmată de coborîre) la Potanin.

Șamanul își începe călătoria chiar din iurtă. O ia spre sud, trece prin ținuturile vecine, urcă munții Altai și descrie, în trecere, deșertul chinez de nisip roșu. Trece apoi, călare, printr-o stepă galbenă deasupra căreia coțofana n-ar putea zbura. „O vom trece, prin puterea cîntecelor!", strigă șamanul către cei de față, intonînd un cîntec pe care aceștia îl continuă, în cor. Dinaintea lui se întinde altă stepă, albicioasă, peste care corbul n-ar putea trece. Șamanul face din nou apel la puterea magică a cîntecelor, iar cei de față i se alătură, în cor. În sfîrșit, ajunge la Muntele de Fier, Temir Taiksa, a cărui creastă atinge Cerul. Urcușul este plin de primejdii, șamanul mimează drumul anevoios, suflă greu, sleit de puteri, cînd ajunge în vîrf.

Pe munte sînt împrăștiate oasele albite ale celorlalți șamani, care nu au avut puterea de a ajunge în vîrf, și cele ale cailor. După ce trece de munte, șamanul ajunge la o gaură, care este intrarea în lumea cealaltă, *yer mesi*, „fălcile Pămîntului", sau *yer tunigi*, „hornul de fum al Pămîntului". Șamanul intră în gaură și dă de un podiș, apoi de o mare peste care se întinde o punte subțire precum firul de păr; pășește pe punte și, pentru a arăta cît de primejdioasă este trecerea, se clatină, prefăcîndu-se că se prăbușește. Zărește pe fundul mării oasele nenumăraților șamani care au căzut, pentru că păcătosului nu-i este dat să treacă puntea. Șamanul trece prin fața locului de

---

[31] S. N. POTANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, vol. IV, pp. 64–68; rezumat în MIKHAILOWSKI, pp. 72–73; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 558–559; comentariu la SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 393–398.

caznă a păcătoșilor și vede un om cu urechea țintuită de un stîlp, care ascultase toată viața pe la uși: altul, care spusese minciuni, este spînzurat de limbă, altul, care fusese lacom, este înconjurat de bucate fără să le poată atinge, și așa mai departe.

O dată trecută puntea, șamanul gonește călare spre locuința lui Erlik Han. Izbutește să pătrundă înăuntru, trecînd de cîinii care păzesc intrarea și de paznicul care se lasă îmbunat pînă la urmă cu daruri. (Pentru aceasta au fost pregătite, înainte de plecarea șamanului spre Infern, bere, carne fiartă de vacă și piei de dihor.) După ce a primit darurile, paznicul îl lasă pe șaman să intre în iurta lui Erlik. Aici se petrece scena cea mai dinamică. Șamanul se îndreaptă spre ușa cortului unde are loc ședința și se preface că se apropie de Erlik. Se închină dinaintea Regelui Morților și, rostind mereu *Mergu! mergu!* și lovindu-și fruntea cu toba, încearcă să-i atragă atenția lui Erlik. Șamanul începe îndată să strige, pentru a arăta că zeul l-a băgat în seamă și este mînios peste măsură. Șamanul se adăpostește lîngă ușa cortului, iar ceremonia se repetă de trei ori. În cele din urmă, Erlik Han îi vorbește: „Cei care au pene nu pot zbura pînă aici, cei care au gheare nu pot ajunge aici; de unde vii tu, gîndac negru și scîrbos?“

Șamanul își rostește numele, apoi numele strămoșilor săi, poftindu-l pe Erlik să bea: se preface că toarnă vin în tobă și că îl oferă Regelui Infernului. Erlik primește, începe să bea, iar șamanul îi imită pînă și sughițul. Îi oferă apoi lui Erlik un bou sacrificat mai înainte, precum și mai multe veșminte și blănuri, toate agățate de o frînghie. Oferindu-le, șamanul atinge cu mîna fiecare lucru. Însă blănurile și veșmintele nu-i sînt luate proprietarului.

În acest timp, Erlik se îmbată, iar șamanul imită cît mai bine toate fazele beției. Zeul devine binevoitor, îl binecuvîntează, făgăduiește să înmulțească vitele și altele. Șamanul se întoarce bucuros pe pămînt, călare nu pe un cal, ci pe o gîscă, și intră în iurtă în vîrful picioarelor, ca și cum ar zbura, imitînd țipătul păsării: Naingak! naingak! Ședința ia sfîrșit, șamanul se așază, cineva ia toba din mîinile lui și bate în ea de trei ori. Șamanul se freacă la ochi, ca și cum s-ar trezi din somn. Este întrebat: „A fost bun drumul călare? Ai izbutit?“ Iar el răspunde: „Am făcut o călătorie minunată. Am fost foarte bine primit!“

Coborîrile în Infern se fac mai ales cînd sufletul bolnavului trebuie căutat și adus înapoi. Vom găsi mai departe mai multe povestiri siberiene cu privire la această călătorie. Bineînțeles, coborîrea

șamanului în Infern are loc și în celălalt scop, adică pentru a însoți sufletul răposatului pînă în împărăția lui Erlik.

Vom avea prilejul de a compara cele două tipuri de călătorii extatice – în Cer și în Infern – și de a arăta schemele cosmografice pe care le implică. Deocamdată vom privi mai îndeaproape ritualul de coborîre descris de Potanin. Unele amănunte țin doar de coborîrile în Infern: astfel, de pildă, cîinele și paznicul de la poartă, care păzesc intrarea în împărăția morților. Este un motiv bine cunoscut în mitologiile legate de Infern, pe care îl vom mai întîlni adesea în cele ce urmează. Motivul punții înguste ca firul de păr este mai puțin legat de Infern; puntea simbolizează trecerea spre cealaltă lume, însă nu neapărat spre Infern; doar păcătoșii nu izbutesc să treacă puntea, căzînd în prăpastie. Trecerea unei punți foarte înguste, dintre două regiuni cosmice, semnifică și trecerea de la un mod de existență la un altul: de la neinițiat la inițiat, sau de la „viu" la „mort" (*cf.* mai jos, pp. 439 și urm.).

Relatarea lui Potanin prezintă mai multe discrepanțe: în timpul călătoriei, șamanul se îndreaptă spre sud, urcă un munte și coboară apoi în Infern, de unde se întoarce tot călare, dar nu pe cal, ci pe o gîscă. Acest ultim amănunt este destul de ciudat, nu pentru că ar fi greu de imaginat un zbor prin gaura care duce în Infern[32], ci pentru că zborul călare pe gîscă amintește de înălțarea șamanului la cer. Probabil că este vorba, în acest caz, de o contaminare a temei coborîrii de către cea a înălțării.

Cît despre faptul că șamanul se îndreaptă mai întîi spre sud, urcă un munte și numai după aceea coboară în Infern, s-a văzut în acest itinerar amintirea destul de șterșă a unei călătorii în India și s-a încercat chiar identificarea viziunilor infernale cu imaginile care pot fi întîlnite în templele-peșteri din Turkestan sau din Tibet.[33] Influențele meridionale, și în ultimă instanță chiar cele indiene, există în mod evident în mitologiile din Asia Centrală, precum și în folclor.

---

[32] În folclorul siberian, eroul este adesea purtat pe aripile unui vultur ori ale altei păsări din străfundurile Infernului la suprafața Pămîntului. La golzi, șamanul nu poate face călătoria extatică în Infern fără ajutorul unei păsări-spirit (*koori*), care îl aduce înapoi pe pămînt: șamanul face partea cea mai grea a călătoriei de întoarcere pe aripile lui *koori* (*cf.* HARVA, *op. cit.*, 338).

[33] N. K. CHADWICK, „Shamanism among the Tatars of Central Asia", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LXVI, Londra, 1936, pp. 75–112, p. 111; *id.*, *Poetry and Prophecy*, pp. 82, 101; H. M. și N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, p. 217.

Numai că aceste influențe au vehiculat o geografie mitică și nu amintiri vagi ale unei geografii reale (orografie, itinerare, temple, peșteri etc.). Infernul lui Erlik a avut probabil modele irano-indiene, dar discutarea acestei probleme ne-ar lua mult prea mult timp, așa că o amînăm pentru un studiu ulterior.

ȘAMANUL PSIHOPOMP (ALTAICI, GOLZI, IURACI)

Popoarele din Asia Septentrională concep lumea cealaltă ca pe o imagine răsturnată a celei reale. Totul se petrece întocmai ca pe pămînt, dar în sens invers: cînd pe pămînt este ziuă, dincolo este noapte (și de aceea sărbătorile morților au loc după apusul soarelui, cînd morții se trezesc și își încep ziua), cînd pentru cei vii este vară, pe tărîmul morților este iarnă, cînd vînatul sau peștele lipsesc pe pămînt, înseamnă că se găsesc din belșug pe lumea cealaltă și așa mai departe. Beltirii pun un frîu și o sticlă cu vin în mîna stîngă a mortului, care înseamnă pe pămînt mîna dreaptă. În Infern, rîurile curg spre izvoare. Și tot ceea ce este răsturnat pe pămînt se află așezat cum trebuie în împărăția morților, motiv pentru care obiectele dăruite la mormînt, în folosul mortului, sînt răsturnate sau chiar sparte și rupte, pentru că tot ceea ce este stricat pe pămînt este intact pe lumea cealaltă și invers.[34]

Imaginea răsturnată există și în concepția privitoare la nivelurile inferioare („piedicile", *pudak*, peste care șamanul trebuie să treacă în timp ce coboară). Tătarii siberieni cunosc șapte sau nouă regiuni subpămîntene; samoiezii vorbesc de nouă straturi sub fundul mării. Dar cum tungușii și iakuții nu cunosc nivelurile infernului, concepția tătară este, după cît se pare, de origine exotică (Harva, *ibid.*, p. 350; vezi mai jos, pp. 259 și urm.).

Geografia funerară a popoarelor din centrul și din nordul Asiei este destul de complexă, fiind contaminată în permanență de invazia ideilor religioase de origine meridională. Morții se îndreaptă fie spre nord, fie spre apus (Harva, p. 346). Întîlnim însă și concepția conform căreia cei buni se înalță la Cer, iar păcătoșii ajung sub pămînt (de pildă la tătarii din Altai; *cf.* Radlov, *Aus Sibirien*, II, p.12); în orice caz, această valorizare morală a itinerarelor de dincolo de mormînt

---

[34] *Cf.* HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 343 și urm. În legătură cu toate acestea, vezi lucrarea noastră, în pregătire: *Mythologies de la Mort*.

pare o inovație destul de tîrzie (Harva, pp. 360 și urm.). „Sufletele-păsări" se așază, după cît se pare, pe crengile Arborelui Lumii, imagine mitică pe care o întîlnim și în alte părți. Cum însă, pe de altă parte, la iakuți, spiritele rele (*abasî*) sînt și ele suflete ale morților, care locuiesc sub pămînt, este limpede că ne aflăm în fața unei duble tradiții religioase.[35]

Mai întîlnim și concepția potrivit căreia unii privilegiați, ale căror trupuri sînt arse, își iau zborul spre cer, o dată cu fumul, și duc în continuare o existență aidoma celei de pe pămînt. Este ceea ce cred buriații despre șamani, iar credința se regăsește la ciucci și la koriaci (vezi mai jos, pp. 235 și urm.). Ideea că focul asigură un destin ceresc *post-mortem* este confirmată și de credința potrivit căreia cei ce sînt loviți de trăsnet se înalță la Cer. „Focul", de oriunde ar veni, preschimbă omul în „spirit"; prin urmare, șamanii trec drept „stăpîni ai focului" și devin insensibili la contactul cu jăraticul. „Stăpînirea focului" sau incinerarea echivalează într-un fel cu o inițiere. O idee asemănătoare însoțește concepția după care eroii și toți aceia care au avut parte de o moarte violentă se înalță la Cer (Harva, p. 362): moartea lor este socotită o inițiere. Dimpotrivă, moartea ca urmare a unei boli nu poate duce mortul decît în Infern, deoarece boala este pricinuită de spiritele rele sau de morți. Cînd cineva se îmbolnăvește, altaicii și telengiții obișnuiesc să spună că este mîncat de *körmös* (morții). Iar cînd cineva moare, se spune că „a fost mîncat de *körmös*" (Harva, p. 367).

Din acest motiv, golzii își iau rămas-bun de la mortul pe care l-au îngropat rugîndu-l să nu-i ia cu el pe văduvă și pe copii. Uigurii galbeni îi vorbesc astfel: „Nu lua cu tine nici copilul, nici vitele, nici avutul!" Iar dacă văduva, ori copiii, ori prietenii se sting la scurtă vreme după moartea cuiva, teleuții spun că acesta a luat sufletele cu sine (Harva, p. 281; *cf.* de asemenea p. 309). Sentimentele față de morți sînt ambivalente: pe de o parte sînt venerați, poftiți la ospețele funerare, socotiți, cu timpul, spirite protectoare ale familiei,

---

[35] După SIEROSZEWSKI, unii iakuți cred că împărăția morților se află „dincolo de al optulea cer, la miazănoapte, într-un ținut unde domnește noaptea veșnică, unde vîntul înghețat nu se oprește nici o clipă, unde luminează soarele palid al Nordului și luna nu se arată decît răsturnată, unde tinerii, băieți și fete, rămîn neprihăniți toată viața...", în vreme ce alții cred că se află sub pămînt o altă lume, aidoma lumii noastre, unde se poate ajunge prin gaura lăsată de locuitorii ținuturilor subpămîntene ca să pătrundă aerul („Du chamanisme", pp. 206 și urm.). *Cf.* de asemenea B. D. ȘIMKIN, „A Sketch of the Ket, or Yenisei Ostyak", pp. 166 și urm.

iar pe de altă parte, sînt temuți și se iau neînumărate măsuri pentru a împiedica întoarcerea lor printre cei vii. De fapt, ambivalența poate fi redusă la două comportamente opuse și succesive: cei care au murit de curînd sînt temuți, cei care au murit mai demult sînt veneraţi și li se așteaptă protecția. Teama de morți vine din faptul că, la început, nici unul nu acceptă noul mod de a fi: nu vrea să renunțe la „viață" și se întoarce mereu lîngă ai săi. Iar această încercare tulbură echilibrul spiritual al societății: nefiind încă integrat în lumea celor trecuți din viață, cel care a murit de curînd caută să-și ia cu el familia și prietenii și chiar turmele; vrea să-și continue existența întreruptă brusc, adică să „trăiască" printre ai săi. Prin urmare, este vorba de teama nu atît de răutatea mortului, cît de faptul că acesta nu-și cunoaște noua condiție și nu vrea „să-și părăsească lumea".

De aici decurg toate măsurile de precauție luate pentru a împiedica mortul să se întoarcă în sat: oamenii pleacă de la cimitir pe un alt drum, pentru ca sufletul mortului să se rătăcească, se depărtează de lîngă mormînt în mare grabă, se purifică îndată ce ajung acasă, iar la cimitir sînt distruse toate mijloacele de transport (sănii, căruțe etc.: toate acestea le vor fi de folos morților în noul lor ținut), drumurile care duc în sat sînt păzite vreme de cîteva nopți și se aprind focuri (Harva, pp. 282 și urm.). În ciuda acestor precauții, sufletele morților rătăcesc în jurul caselor lor timp de trei sau de șapte zile (*ibid.*, pp. 287 și urm.). În legătură cu această credință se mai conturează o altă idee, și anume că morții nu se îndreaptă spre celălalt tărîm decît după ospățul funerar dat în cinstea lor la trei, șapte sau patruzeci de zile după deces.[36] Cu acest prilej li se oferă mîncare

---

[36] Aceste credințe ale popoarelor altaice au fost probabil influențate de creștinism și de islamism. Teleuții numesc ospățul funerar care are loc la șapte sau la patruzeci de zile sau la un an după moarte *üzüt pairamî*: numele de *pairam* sugerează originea meridională (în persană: *bairam*, „sărbătoare"; HARVA, p. 323). Întîlnim, de asemenea, obiceiul pomenirii mortului la 49 de zile după deces, ceea ce dovedește o influență lamaistă (*ibid.*, p. 332). Se poate presupune că aceste influențe meridionale s-au grefat pe o veche sărbătoare a morților, schimbîndu-i întrucîtva semnificația, deoarece „priveghiul mortului" este un obicei larg răspîndit, al cărui scop este în primul rînd însoțirea simbolică a mortului pe celălalt tărîm sau descrierea drumului anevoios pe care acesta trebuie să-l urmeze pentru a nu se rătăci. În acest sens, *Cartea tibetană a morților* înfățișează o stare de lucruri cu mult anterioară lamaismului: în loc să-l însoțească pe mort în călătoria dincolo de mormînt (precum șamanul siberian sau indonezian), lama îi amintește toate căile pe care poate porni un răposat (ca bocitoarele indoneziene etc.; *cf.* mai jos, pp. 400 și urm.). În legătură cu numărul mistic 49(7 x 7) în China, în Tibet și la mongoli, vezi R. STEIN, „Leao-Tche", *T'oung-Pao*, XXXV, Leyda, 1940, pp. 1–154 (pp. 118 și urm.).

și băutură, care se aruncă în foc, lumea merge la cimitir, calul preferat al răposatului este sacrificat și mîncat lîngă mormînt, iar capul animalului este pus într-un țăruș care se înfige chiar în mormînt (la tătarii abakan, beltiri, sagai, karginz etc.; *cf.* Harva, pp. 322 și urm.). Tot acum, șamanul face o „purificare" a casei mortului. Ceremonia cuprinde, între altele, căutarea dramatică a sufletului răposatului și alungarea sa, în cele din urmă, de către șaman (la teleuți, *cf.* Anohin, *Materialî,* pp. 20 și urm.; Harva, p. 324). Unii șamani altaici însoțesc sufletul mortului în Infern și, pentru a nu fi recunoscuți de locuitorii regiunilor inferioare, își mînjesc fața cu funingine (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 55). La tungușii din Turuhansk, șamanul nu este chemat decît dacă mortul continuă să bîntuie locurile familiare multă vreme după înmormîntare (Harva, p. 541).

Rolul șamanului în complexul funerar altaic și siberian este pus limpede în evidență de obiceiurile pe care le-am amintit. Prezența șamanului devine indispensabilă dacă mortul nu se îndură să părăsească lumea celor vii. În acest caz, doar șamanul are puteri de psihopomp: pe de o parte, cunoaște bine drumul spre Infern, pentru că l-a făcut el însuși de mai multe ori; pe de altă parte, este singurul care poate prinde sufletul nevăzut al răposatului, ducîndu-l la noua locuință. Călătoria psihopompă are loc cu prilejul ospățului funerar și al ceremoniei de „purificare", și nu îndată după deces, ceea ce arată, probabil, că vreme de trei, șapte sau patruzeci de zile, sufletul locuiește încă la cimitir și că doar după această perioadă se poate îndrepta definitiv spre Infern.[37] Oricum, la unele popoare (ca de pildă altaicii, golzii, iuracii), șamanul însoțește morții pe celălalt tărîm la sfîrșitul ospățului funerar, în vreme ce la altele (tungușii etc.) este chemat să-și îndeplinească acest rol de psihopomp numai dacă mortul, după perioada obișnuită, continuă să bîntuie prin lumea celor vii. Dacă ținem seama de faptul că, la alte populații care practică un fel de șamanism (ca de pildă lolo), șamanul trebuie să conducă toți morții, fără deosebire, la noua lor locuință, putem conchide că, la început, situația era generală în Asia Septentrională și că anumite inovații (ca la tungușii) sînt tîrzii.

---

[37] Vom ține totuși seama de faptul că, în credința celor mai multe popoare turco-tătare și siberiene, omul are trei suflete, dintre care cel puțin unul rămîne tot timpul în mormînt. *Cf.* I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker*, în special pp. 223 și urm.; A. FRIEDRICH, „Das Bewusstsein eines Naturvolkes vom Haustalt und Ursprung des Lebens", pp. 47 și urm.

Iată cum descrie Radlov ședința organizată pentru însoțirea sufletului unei femei moarte de patruzeci de zile. Ceremonia are loc seara. Mai întîi, șamanul înconjoară iurta, bătînd din tamburină; apoi pătrunde în cort, se apropie de foc și o cheamă pe răposată. Deodată, vocea șamanului se schimbă; începe să vorbească cu o voce ascuțită, de cap, pentru că, de fapt, vorbește moarta. Se plînge că nu cunoaște drumul, că se teme să se depărteze de ai săi etc., dar primește, în cele din urmă, să fie însoțită de șaman și pleacă împreună spre ținutul subpămîntean. La sosire, spiritele morților nu-l lasă pe șaman să intre cu noua venită. Rugăciunile sînt în zadar, și atunci li se oferă spiritelor rachiu; ședința începe să se însuflețească, pînă ce devine chiar grotescă, pentru că sufletele morților, prin glasul șamanului, încep să se certe și să cînte toate deodată; la sfîrșit, o primesc pe defunctă. Cea de-a doua parte a ritualului reprezintă călătoria de întoarcere; șamanul dansează și strigă pînă cade la pămînt, inconștient (Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp. 52–55).

Golzii au două ceremonii funerare: *nimgan*, care are loc la șapte zile sau chiar mai mult (două luni) de la moarte, și *kazatauri*, ceremonia mare, care are loc la cîtva timp după prima și se încheie cu însoțirea sufletului în Infern. În timpul ceremoniei *nimgan*, șamanul intră în casa mortului cu toba, caută sufletul, îl prinde și îl bagă într-un fel de pernă (*fania*).[38] Urmează ospățul, la care iau parte toate rudele și toți prietenii defunctului aflat în *fania*; șamanul îi oferă acestuia rachiu. *Kazatauri* începe la fel. Șamanul își pune costumul, ia toba și pornește în căutarea sufletului, în jurul iurtei. În tot acest timp, dansează și vorbește despre greutățile drumului care duce în Infern. În cele din urmă, prinde sufletul și îl aduce în casă, unde îl bagă în pernă (*fania*). Ospățul ține pînă noaptea tîrziu, iar bucatele care rămîn sînt aruncate de șaman în foc. Femeile aduc un pat în iurtă, șamanul pune perna pe pat, o acoperă cu o pătură și îi spune mortului să doarmă. Și el se întinde în iurtă și adoarme.

A doua zi, își pune din nou costumul și îl trezește pe mort bătînd toba. Urmează un nou ospăț, iar cînd se face noapte – ceremonia

---

[38] Termenul de *fania* (*fan'a*) însemna, la origine, „umbră", „suflet-umbră" (*Schattenseele*), dar a sfîrșit prin a desemna și receptacolul material al sufletului; *cf.* I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, pp. 120 și urm. (după I. A. LOPATIN, *Goldî amurskie, ussuriiskie i sungariiskie*, Vladivostok, 1922). Vezi și G. RÄNK, „Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens", în *Folklore Fellows Communications*, LVII, 137, 1949, pp. 170 și urm.

prelungindu-se vreme de mai multe zile – , șamanul pune *fania* pe pat și o acoperă cu o pătură. În cele din urmă, într-o dimineață, șamanul începe să cînte și, adresîndu-i-se mortului, îl sfătuiește să mănînce bine, dar să bea puțin, deoarece călătoria în Infern este deosebit de grea pentru un om beat. La apusul soarelui se fac pregătirile de plecare. Șamanul cîntă, dansează și își mînjește fața cu funingine. Cheamă spiritele ajutătoare și le roagă să-i călăuzească pe celălalt tărîm, pe el și pe defunct. Părăsește apoi iurta pentru cîteva clipe și se cațără pe un copac cu crestături, ridicat mai înainte: de aici poate zări drumul spre Infern. (De fapt, s-a urcat în Copacul Lumii și se află în vîrful lumii.) Cu acest prilej, vede bine și alte lucruri: ninsoare abundentă, vînătoare îmbelșugată, pescuit norocos și altele.

Întorcîndu-se în iurtă, cheamă în ajutor două puternice spirite protectoare: *buciu*, un fel de monstru cu un singur picior, cu chip de om și cu pene, și *koori*, o pasăre cu gîtul lung. (Există chiar figurine de lemn care le reprezintă pe cele două făpturi mitice; *cf.* Harva, fig. 39–40, p. 339. Șamanul le ia cu el cînd coboară în Infern.) Fără ajutorul celor două spirite, șamanul nu s-ar mai putea întoarce din Infern; partea cea mai grea a drumului de întoarcere o face pe aripile lui *koori*.

După ce a șamanizat pînă la epuizare, se așază, cu fața întoarsă către Apus, pe o scîndură care reprezintă o sanie siberiană. Alături de el este așezată perna (*fania*), în care se află sufletul mortului, și un coș cu merinde. Șamanul roagă spiritele să lege cîinii la sanie și cere și un „slujitor“ care să-i țină de urît în timpul călătoriei. După cîteva clipe, a „plecat“ spre ținutul morților.

Cîntecele pe care le murmură, vorbele pe care le schimbă cu „slujitorul“ îi îngăduie să-și urmeze calea. La început, drumul este ușor, dar greutățile se înmulțesc pe măsură ce se apropie de tărîmul morților. Un rîu mare trece de-a curmezișul drumului și șamanul trebuie să fie într-adevăr bun pentru a putea trece cu tot echipajul pe malul celălalt. După cîtva timp se zăresc semne de activitate omenească: urme de pași, cenușă, surcele; înseamnă că satul morților nu este prea departe. Într-adevăr, se aud cîinii lătrînd, se vede fumul ieșind din iurte, sînt întîlniți primii reni. Au ajuns în Infern. Îndată, morții se adună și îl întreabă pe șaman cum îl cheamă și cum îl cheamă pe noul venit. Șamanul se ferește să-și dezvăluie adevăratul nume; caută prin mulțimea spiritelor rudele apropiate ale sufletului pe care l-a adus, ca să li-l încredințeze. Se grăbește apoi să se întoar-

că pe pămînt și, o dată ajuns, povestește în amănunt ceea ce a văzut pe tărîmul morților și impresiile răposatului pe care l-a însoțit. Aduce fiecăruia dintre cei de față salutările rudelor lor moarte și le împarte chiar mici daruri din partea lor. La încheierea ceremoniei, șamanul aruncă perna (*fania*) în foc. Astfel iau sfîrșit obligațiile propriu-zise ale celor vii față de răposat.[39]

O ceremonie asemănătoare are loc la iuracii pădureni, în Siberia Centrală, la o mare depărtare de golzi. Șamanul caută sufletul mortului și îl duce cu el în Infern. Ritualul se desfășoară în două etape: în prima zi are loc coborîrea în ținutul morților, iar a doua zi, șamanul se întoarce, singur, pe pămînt. Cîntecele pe care le intonează le îngăduie celor de față să afle prin ce a trecut. Întîlnește un rîu plin de surcele; spiritul-pasăre, *jorra*, îi deschide calea peste aceste piedici (care sînt, după cît se pare, schiurile vechi, stricate, ale spiritelor). Un al doilea rîu este plin de bucăți din vechile tobe șamanice, un al treilea de vertebrele cervicale ale șamanilor morți. *Jorra* îi deschide mereu calea și șamanul ajunge astfel la Apa cea Mare, dincolo de care se întinde Tărîmul Umbrelor. Morții continuă să-și ducă existența întocmai ca pe pămînt: bogatul este tot bogat, săracul rămîne sărac. Dar toți au întinerit și se pregătesc să renască pe pămînt. Șamanul duce sufletul la rudele sale. Cînd se întîlnește cu tatăl mortului, acesta strigă: „Iată, fiul meu este aici!..." La întoarcere, șamanul o ia pe alt drum, plin de peripeții. Povestirea călătoriei de întoarcere ține o zi întreagă. Șamanul întîlnește, rînd pe rînd, o știucă, un ren, un iepure etc., le vînează și aduce pe pămînt norocul la vînătoare.[40]

Unele din temele coborîrilor șamanice în Infern au trecut în literatura orală a popoarelor siberiene. Astfel sînt povestite întîmplările

---

[39] HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 334–340, 345, după I. A. LOPATIN, *Goldî* și P. P. ȘIMKEVICI, *Materialî dlia izuceniia șamanstva u goldov*, Habarovsk, 1896. Lucrarea lui ȘIMKEVICI a fost prezentată în articolul lui W. GRUBE, „Das Schamanentum bei den Golden", *Globus*, 1897, vol. 71, pp. 89–93. Ceremonia este asemănătoare la tunguși; *cf.* ȘIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 309. În legătură cu ceremonia tibetană a „proiectării" sufletului mortului într-o efigie pentru a-l împiedica să se reîncarneze în lumile inferioare, vezi mai jos, p. 400.

[40] T. LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, Helsinki, 1927, pp. 133–135. *Ibid.*, pp. 135–137 (cîntecele rituale ale șamanilor samoiezi). Iuracii cred că unii oameni se înalță la Cer după moarte, dar numărul acestora este foarte limitat, reducîndu-se la cei care au fost foarte credincioși și curați în timpul vieții pe pămînt (*ibid.*, p. 138). Înălțarea la Cer *post-mortem* este atestată și în basme: un

prin care trece viteazul buriat Mu-monto, care coboară în Infern în locul tatălui său, se întoarce apoi pe pămînt, descrie chinurile la care sînt supuși păcătoșii (Harva, *op. cit.*, pp. 354–355). A. Castrén a cules de la tătarii din stepa Saian povestea lui Kubaiko, fata curajoasă care coboară în Infern pentru a aduce capul fratelui său, decapitat de un monstru. După multe peripeții și după ce a văzut mulțimea de chinuri prin care sînt pedepsite diferite păcate, Kubaiko ajunge în fața Regelui Infernului, Irle-Han. Acesta îi dă voie să ia capul fratelui său dacă trece cu bine printr-o încercare: trebuie să scoată din pămînt un berbec cu șapte coarne, care este îngropat atît de adînc, încît nu i se mai văd decît coarnele. Kubaiko izbutește și se întoarce pe pămînt cu capul fratelui său și cu apa fermecată pe care zeul i-a dăruit-o pentru a-l învia.[41]

Tătarii au o literatură foarte bogată cu privire la acest subiect, dar este vorba mai curînd de cicluri eroice, în care personajul principal, printre alte încercări, trebuie să coboare în Infern.[42] Astfel de coborîri nu sînt întotdeauna de structură șamanică – adică întemeiată pe puterea șamanului de a se amesteca fără teamă printre sufletele morților, de a căuta în Infern sufletul bolnavului sau de a însoți un mort. Eroii tătari trebuie să treacă prin unele încercări care, cum am văzut în legătură cu Kubaiko, alcătuiesc o schemă de inițiere eroică, după care personajul trebuie să dovedească îndrăzneală, curaj și putere. Totuși, în legenda lui Kubaiko, unele elemente sînt șamanice: fata coboară în Infern pentru a aduce capul fratelui său[43], adică „sufletul", întocmai cum șamanul aduce din Infern sufletul bolnavului; vede chinurile iadului, pe care le descrie și care, deși influențate de ideile din Asia Meridională sau din Orientul Apropiat antic, cuprind unele descrieri ale topografiei infernului care, pretutindeni în lume,

---

bătrîn, Vîriie Seerradeetta, le spune celor două tinere soții că zeul (Num) îl cheamă la el și că a doua zi va coborî din Cer o sîrmă pe care se va cățăra pînă la lăcașul lui Dumnezeu (*ibid.*, p. 139). *Cf.* motivul înălțării la Cer cu ajutorul unei liane, al unui copac, al unei eșarfe etc., mai jos, pp. 443 și urm.

[41] A. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen*, vol. III, St. Petersburg, 1853, pp. 147 și urm.

[42] Vezi excelentul rezumat făcut de H. M. și N. K. CHADWICK (după textele lui RADLOV și ale lui CASTRÉN) în *The Growth of Literature*, vol. III, pp. 81 și urm. *Cf.* de asemenea N. POPPE, „Zum Khalkhamongolischen Heldenepos", *Asia Major*, vol. V, 1930, pp. 183–213, în special pp. 202 și urm. (gesta lui Bolot-Han).

[43] Același „motiv al lui Orfeu" la manciu, polinezieni și nord-americani; *cf.* mai jos, pp. 227–228, 229 și urm., 338 și urm.

au fost împărtăşite pentru prima oară celor vii de către şamani. Cum vom avea prilejul să vedem în cele ce urmează, unele din cele mai cunoscute călătorii, făcute în scopul de a afla care este soarta oamenilor după moarte, sînt de structură „şamanică", în sensul că folosesc tehnica extatică a şamanilor. Toate acestea sînt importante pentru înţelegerea „originilor" literaturii epice. Cînd vom încerca să evaluăm aportul cultural al şamanismului, vom avea prilejul să arătăm cît de mult au contribuit experienţele şamanice la cristalizarea primelor mari teme epice (vezi mai jos, pp. 464 şi urm.).

CAPITOLUL VII

Șamanismul în Asia Centrală și Septentrională: II. Vindecări magice. Șamanul psihopomp

Principala funcție a șamanului din Asia Centrală și Septentrională este vindecarea magică. Există, în această regiune, mai multe concepții privitoare la cauza bolii, însă cea a „răpirii sufletului" este, evident, predominantă.[1] Boala este atribuită faptului că sufletul s-a rătăcit sau a zburat, iar tratamentul se reduce, pînă la urmă, la căutarea și prinderea sufletului și aducerea sa înapoi în trupul bolnavului. În unele regiuni ale Asiei, cauza bolii poate fi pătrunderea unui obiect magic în trupul bolnavului ori „posedarea" acestuia de către spiritele rele; în acest caz, vindecarea constă în extragerea obiectului dăunător sau în alungarea demonilor. Uneori, boala are două cauze: zborul sufletului, la care se adaugă „posedarea" de către spiritele rele, iar vindecarea șamanică presupune atît căutarea sufletului, cît și alungarea demonilor.

Bineînțeles, totul se complică din cauza existenței mai multor suflete. Ca atîtea alte popoare „primitive" – mai ales indonezienii –, popoarele nord-asiatice socotesc că omul poate avea de la trei pînă la șapte suflete (în legătură cu toate acestea, vezi I. Paulson, *op. cit.*, *passim.*) La moarte, unul dintre ele rămîne în mormînt, altul coboară în Împărăția Umbrelor, iar cel de-al treilea se înalță la Cer. Însă această concepție, pe care o întîlnim, de pildă, la ciucci și la iukaghiri[2], nu este decît una din foarte numeroasele idei privitoare la soarta celor trei suflete după moarte. În credința altor popoare, cel puțin un suflet dispare la moarte ori este devorat de

---

[1] *Cf.* Forrest E. CLEMENTS, „Primitive Concepts of Disease", *Univ. of California, Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 32, 1932, pp. 185–254, (pp. 190 și urm.). Vezi și I. PAULSON, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, pp. 337 și urm.; L. HONKO, „Krankheitsprojektile: Untersuchung über eine urtümliche krankheits erklärung", în *Folklore Fellows Communications*, LXXII, 178, 1959, p. 27.

[2] *Cf.* BOGORAZ, *The Chukchee*, p. 332; JOCHELSON, *The Yukaghirs*, p. 157.

demoni etc.[3] În cazul acestor concepții, sufletul este acela care e devorat, la moarte, de către spiritele rele ori coboară în ținutul morților, acela care, în timpul vieții pe pămînt, pricinuiește bolile dacă părăsește corpul.

Numai șamanul poate face vindecări, pentru că este singurul care „vede" spiritele și știe cum să le alunge; numai el recunoaște fuga sufletului și îl poate ajunge din urmă, în timpul extazului, după care îl prinde și îl aduce înapoi în trup. De multe ori, vindecarea implică anumite sacrificii și tot șamanul este cel care hotărăște dacă acestea sînt necesare și cum anume urmează să fie făcute; redobîndirea sănătății fizice este strîns legată de o restabilire a echilibrului forțelor spirituale, pentru că se întîmplă adesea ca boala să fie pricinuită de neglijență ori de neîndeplinirea unei obligații față de puterile infernului, care fac parte și ele din sfera sacrului. Tot ceea ce este legat de suflet și de existența sa, pe pămînt și pe lumea cealaltă, ține numai și numai de puterile șamanului. Datorită propriilor sale experiențe preinițiatice și inițiatice, șamanul cunoaște drama sufletului omenesc, instabilitatea și precaritatea acestuia; cunoaște, de asemenea, primejdiile care îl amenință și ținuturile unde poate fi dus. Dacă vindecarea șamanică implică extazul, este tocmai pentru că boala e socotită o alterare sau o înstrăinare a sufletului.

În cele ce urmează, vom relata un număr de ședințe de vindecare, fără a avea însă pretenția de a epuiza uriașa documentație adunată și publicată pînă acum. Pentru a reduce monotonia (pentru că, de fapt, descrierile sînt, în cea mai mare parte, asemănătoare), ne-am luat libertatea de a grupa materialele, fără a ține seama de continuitatea geografică sau culturală.

CHEMAREA ȘI CĂUTAREA SUFLETULUI: TĂTARI, BURIAȚI, KIRGHIZI

Iată cum cheamă șamanul teleut sufletul copilului bolnav: „Vino înapoi acasă!... Întoarce-te în iurtă, lîngă focul strălucitor!... Vino

---

[3] Cu privire la cele trei suflete ale buriaților, vezi SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus", pp. 578 și urm., 933 etc.; primul se află în oase; al doilea – care se află probabil în sînge – poate părăsi trupul, circulînd sub formă de viespe sau de albină; al treilea, asemănător întru totul omului, este un fel de fantomă. La moarte, primul suflet rămîne în schelet, cel de-al doilea este devorat de spirite, iar cel de-al treilea se arată celor vii sub înfățișarea unei fantome (*ibid.*, p. 585). Cu privire la cele șapte suflete ale populației ket, *cf.* B. D. ȘIMKIN, „A Sketch of the Ket", p. 166.

la tatăl tău... la mama ta!...“ (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 268). Chemarea sufletului constituie, la unele popoare, o etapă a vindecării șamanice. Numai dacă sufletul bolnavului nu vrea sau nu poate să se întoarcă înapoi în trup, șamanul pornește în căutarea lui și trebuie să coboare în Împărăția Morților, pentru a-l aduce înapoi. La buriați, de pildă, șamanul practică atît chemarea sufletului, cît și căutarea lui.

În regiunea Alarsk, șamanul se așază pe un covoraș, lîngă bolnav, înconjurat de numeroase obiecte, printre care și o săgeată; din vîrful acesteia pleacă un fir de mătase roșie, care duce la mesteacănul înfipt afară, în curte. Sufletul bolnavului trebuie să se întoarcă în trup pe acest fir; prin urmare, ușa iurtei rămîne deschisă. Lîngă copac, cineva ține un cal; buriații cred că animalul este primul care simte întoarcerea sufletului și arată acest lucru începînd să tremure. Pe o masă, în iurtă, se pun prăjituri, *tarasun*, rachiu, tutun. Dacă bolnavul este bătrîn, sînt poftiți mai ales bătrîni să ia parte la ședință; dacă este tînăr, sînt chemați oameni în putere, și copii dacă este vorba de un copil. Mai întîi, șamanul cheamă sufletul: „Tatăl tău este A, mama ta este B, numele tău este C. Unde ești? Unde ai plecat?... Tristă este iurta etc.“ Cei de față izbucnesc în plîns. Șamanul vorbește îndelung despre durerea familiei și tristețea din casă. „Copiii tăi se întreabă: unde ești, tată? Ascultă-i și fie-ți milă de ei; întoarce-te!... Caii tăi se întreabă: unde ești, stăpîne? Întoarce-te la noi!“ etc.[4]

Aceasta este, de obicei, doar prima ceremonie. Dacă nu reușește, șamanul își îndreaptă strădaniile în alt sens. După informațiile lui Potanin, șamanul buriat face o ședință preliminară, pentru a stabili dacă sufletul bolnavului s-a rătăcit sau a fost răpit și închis în temnița lui Erlik. Șamanul pornește în căutarea sufletului și, dacă îl întîlnește aproape de sat, îl aduce cu ușurință înapoi. Dacă nu, îl caută în păduri, în stepe și chiar pe fundul mării. Dacă nu-l găsește nicăieri, înseamnă că sufletul zace în închisoarea lui Erlik și trebuie făcute jertfe costisitoare. Erlik cere uneori un alt suflet în schimbul celui

---

[4] HARVA, *op. cit.*, pp. 268–272, după BARATOV; *cf.* SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus“, pp. 582–583. În legătură cu ședința șamanică la buriați, vezi și L. STIEDA, „Das Schamanenthum unter den Burjäten“, *Globus*, 1887, vol. 52, în special pp. 299 și urm.; N. MELNIKOV, „Die ehemaligen Menschenopfer und der Schamanismus bei den Burjaten des irkutskischen Gouvernements“, *Globus*, 1899, „Religion and Society“, pp. 330–333.

pe care îl ține întemnițat, și atunci trebuie găsit unul. Cu învoirea bolnavului, șamanul hotărăște care anume va fi victima. În timp ce aceasta doarme, se apropie de ea, prefăcut în vultur, îi smulge sufletul și coboară cu el în Împărăția Morților, unde i-l dă lui Erlik, care îi făgăduiește să-i înapoieze sufletul bolnavului. Victima moare puțin după aceea, iar bolnavul se înzdrăvenește. Nu este însă vorba decît de un răgaz, pentru că și el va muri peste trei, șapte sau nouă ani.[5]

La tătarii abakan, ședința durează cinci–șase ore și cuprinde, printre alte elemente, călătoria extatică a șamanului în regiuni îndepărtate. Călătoria este însă mai mult figurativă: după ce a șamanizat îndelung și după ce s-a rugat lui Dumnezeu, pentru sănătatea bolnavului, *kam* iese din iurtă. Cînd se întoarce, își aprinde pipa și povestește că a fost tocmai în China, a trecut peste munți și peste mări, pentru a căuta leacul tămăduitor.[6] Ne aflăm în fața unui tip hibrid de ședință șamanică, în care căutarea sufletului rătăcit se transformă într-o pseudo-călătorie extatică, al cărei scop este căutarea leacurilor. Regăsim procedeul în extremitatea nordică a Siberiei, la ciucci, unde șamanul simulează o transă timp de un sfert de oră, în care face călătoria extatică pentru a cere sfatul spiritelor (Bogoraz, *The Chukchee*, p. 441). Recurgerea la somnul ritual pentru a intra în contact cu spiritele în vederea vindecării unei boli se întîlnește și la popoarele ugrice (vezi mai jos). Dar, la ciucci, este vorba mai curînd de o decădere recentă a tehnicii șamanice. Cum vom vedea îndată, „vechii șamani" făceau adevărate călătorii extatice în căutarea sufletului.

O metodă hibridă, în care vindecarea șamanică este transformată în ceremonie de exorcism, este cea a lui *baqça* kazak-kirghiz. Ședința începe cu chemarea lui Alah și a sfinților musulmani și continuă cu chemarea djinilor și cu amenințări adresate spiritelor rele. *Baqça* cîntă fără încetare. La un moment dat, spiritele pun stăpînire pe el și, în timpul acestei transe, *baqça* „începe să calce, desculț, pe un fier înroșit în foc" și își introduce de mai multe ori în gură un fitil aprins. Atinge fierul înroșit cu limba și „se taie pe obraz cu cuțitul ascuțit ca un brici, fără să-i rămînă nici o urmă". După aceste vitejii șamanice, îl cheamă din nou pe Alah: „O, Dumnezeule!

---

[5] G. N. POTANIN, *Ocerki severo-zapadnoi Mongolii*, IV, pp. 86–87; MIKHAILOWSKI, „Shamanism", pp. 69–70; *cf.* SANDSCHEJEW, *op. cit.*, pp. 580 și urm. Vezi și MIKHAILOWSKI, pp. 128 și urm., pentru diversele tehnici buriate de vindecare.

[6] H. von LANKENAU, „Die Schamanen und das Schamanenwesen", *Globus*, XXII, 1872, pp. 278–283, pp. 281 și urm. Cu privire la cîntecele rituale la teleuți, *cf.* MIKHAILOWSKI, p. 98.

dăruiește fericirea! O, îndură-te și privește-mi lacrimile! Îți cer ajutorul! etc."[7] Invocarea Zeului suprem nu este incompatibilă cu vindecarea șamanică, o întîlnim la unele popoare din extremitatea nord-estică a Siberiei. Totuși, la kazak-kirghizi, primul loc revine alungării spiritelor rele care au pus stăpînire pe bolnav: ca să poată face acest lucru, *baqça* intră în starea șamanică, adică dobîndește insensibilitatea la foc și la loviturile de cuțit; altfel spus, își însușește condiția de „spirit": astfel poate înfricoșa și alunga demonii bolii.

ȘEDINȚA ȘAMANICĂ LA UGRICI ȘI LA LAPONI

Atunci cînd este chemat să facă o vindecare, șamanul tremiugan începe să bată toba și cîntă la chitară pînă cade în extaz. Părăsindu-i trupul, sufletul lui pătrunde în Infern și pornește în căutarea sufletului bolnavului. Morții îi dau voie să aducă sufletul înapoi pe pămînt, în schimbul promisiunii de a le dărui o cămașă ori alte lucruri; uneori, cererea este făcută prin mijloace mai violente. Cînd se trezește din extaz, șamanul ține sufletul bolnavului strîns în pumn și i-l pune înapoi în trup prin urechea dreaptă.[8]

La șamanii ostiaci din Irtîș, tehnica este mult diferită. Chemat într-o casă, șamanul afumă și îi închină o țesătură lui Sänke, Ființa Cerească Supremă. (Sensul inițial al lui *sänke* era „luminos, strălucitor; lumină"; *cf.* Karjalainen, II, p. 260). După ce a postit toată ziua, șamanul face baie, mănîncă trei sau șapte ciuperci și se culcă. Se trezește brusc, după cîteva ore, și spune tremurînd tot ceea ce spiritele i-au dezvăluit prin „trimisul" lor: spiritul căruia îi va fi adusă jertfa, omul care a stricat norocul la vînătoare etc. Șamanul cade apoi într-un somn adînc, iar în dimineața următoare, se fac sacrificiile cerute.[9]

---

[7] CASTAGNÉ, „Magie et exorcisme chez les Kazak-Kirghizes", pp. 68 și urm., 90 și urm., 101 și urm., 125 și urm. *Cf.* de asemenea MIKHAILOWSKI, p. 98: șamanul călărește multă vreme prin stepă, iar la întoarcere îl lovește pe bolnav cu biciul.

[8] K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. III, p. 305. Se recurge la aceleași mijloace pentru a ajunge la extaz (tobă, chitară), atunci cînd se șamanizează pentru vînătoare sau pentru aflarea jertfelor pe care le doresc zeii (*ibid.*, p. 306). În legătură cu căutarea sufletului, vezi *ibid.*, vol. I, p. 31.

[9] KARJALAINEN, III, p. 306. Un obicei asemănător este atestat la populația tsingala (ostiaci): i se aduc jertfe lui Sänke, șamanul mănîncă trei ciuperci și cade în transă. Șamanele folosesc și ele mijloace asemănătoare: ajung la extaz printr-o intoxicație cu ciuperci, merg la Sänke și arată prin cîntece ceea ce au aflat chiar de la Ființa Supremă (*ibid.*, p. 307). *Cf.* de asemenea JOCHELSON, *The Koryak*, vol. II, pp. 582–583.

Extazul prin intoxicația cu ciuperci este cunoscut în întreaga Siberie. În alte regiuni ale globului, extazul se obține prin narcotice sau prin tutun; va trebui să mai revenim asupra problemei valențelor mistice ale substanțelor toxice. Să reținem, deocamdată, cîteva anomalii în ritul pe care l-am descris mai sus: i se dăruiește o țesătură Ființei Supreme, dar comunicarea se face cu Spiritele și tot lor li se aduc jertfe; extazul șamanic este obținut prin intoxicația cu ciuperci, mijloc care le îngăduie, de altfel, și șamanelor să cadă în transe asemănătoare, cu deosebirea că ele se adresează direct zeului ceresc Sänke. Aceste contradicții dovedesc existența unor trăsături hibride în ideologia subiacentă tehnicilor extazului. Așa cum a observat Karjalainen (III, pp. 315 și urm.), acest tip de șamanism ugric pare destul de recent și este probabil de împrumut.

La ostiaci-vasiugani, tehnica șamanică este mult mai complicată. Dacă sufletul bolnavului a fost răpit de un mort, șamanul trimite în căutarea lui unul dintre spiritele ajutătoare. Acesta ia înfățișarea unui mort și coboară în Infern. Aici, întîlnindu-l pe răpitor, scoate deodată din sîn un spirit cu înfățișarea unui urs: mortului i se face frică și îi dă drumul sufletului, pe care îl ținea în gură sau în pumn. Spiritul ajutător îl prinde și îl aduce stăpînului său, pe pămînt. În tot acest timp, șamanul cîntă la chitară și povestește peripețiile trimisului său. Dacă sufletul bolnavului a fost răpit de un spirit rău, șamanul însuși este nevoit să plece în călătorie pentru a-l elibera, ceea ce este mult mai greu (Karjalainen, III, pp. 308 și urm.).

Tot la vasiugani, se mai șamanizează și astfel: șamanul se așază în colțul cel mai întunecos al casei și începe să cînte la chitară. Ține în mîna stîngă un soi de lingură care slujește, de altfel, ca mijloc de divinație. Își cheamă apoi spiritele ajutătoare, care sînt în număr de șapte. Are un sol puternic, „Femeia-aspră-cu-toiag", pe care o trimite, în zbor, să-i adune ajutoarele. Unul cîte unul, aceștia se înfățișează dinaintea șamanului, care începe să le povestească peripețiile, în cîntece. „Din ținuturile cerești ale lui Mäy-junk-han, sosesc la mine fiicele lui Mäy-junk-han: le aud cum vin din cele șapte ținuturi ale Pămîntului, aud cum Fiara-cea-păroasă-de-pe-Pămîntul-Mare (=Ursul) vine din primul ținut de sub pămînt și atinge apa din cel de-al doilea ținut." (În acest moment începe să miște lingura.) În același fel descrie sosirea spiritelor din al doilea, apoi din al treilea ținut subpămîntean, și tot așa, pînă la al șaselea, fiecare nouă sosire fiind vestită de lingură. Apoi, spiritele din diferitele regiuni cerești se prezintă. Sînt numite, unul cîte unul, din toate direcțiile: „ din

regiunea cerească a renilor-samoiezi, din regiunea cerească a popoarelor nordului, din cetatea prinților spiritelor samoiezilor cu soțiile lor etc., etc." Urmează un dialog între toate aceste spirite – care vorbesc prin gura șamanului – și șaman. Operațiunea ține o seară întreagă.

În a doua seară are loc călătoria extatică a șamanului, însoțit de spiritele ajutătoare. Cei de față sînt informați în amănunt despre peripețiile acestei călătorii lungi și primejdioase, care seamănă întru totul cu călătoria făcută de șaman pentru a duce în cer sufletul calului sacrificat (Karjalainen, *ibid.*, pp. 310–317). Nu este vorba de o „posedare" a șamanului de către spiritele ajutătoare. Cum observă Karjalainen (p. 318), acestea îi șoptesc șamanului la ureche, întocmai precum „păsările" îi inspiră pe barzii epici. „Suflul spiritelor intră în magician", spun ostiacii din nord; suflul lor îl „atinge" pe șaman, afirmă vogulii (*ibid.*).

La ugrici, extazul șamanic este mai puțin o transă și mai mult o „stare de inspirație"; șamanul vede și aude spiritele; nu mai este el însuși, deoarece călătorește în extaz prin ținuturi îndepărtate, dar nu este inconștient. Este un vizionar și un inspirat. Experiența fundamentală este totuși experiență extatică, iar principalul mijloc de a o dobîndi rămîne, ca în atîtea alte regiuni, muzica magico-religioasă. Intoxicația cu ciuperci înlesnește și ea contactul cu spiritele, deși într-un fel pasiv și brutal. Dar, cum am remarcat, această tehnică șamanică pare tîrzie și împrumutată. Intoxicația reproduce în chip mecanic și subversiv „extazul" și „ieșirea din sine", încercînd să imite un model care îi este anterior și care ține de un alt plan de referințe.

La ostiacii de pe Ienisei, vindecarea cuprinde două călătorii extatice: prima constituie mai curînd o prospecție rapidă și numai în timpul celei de-a doua, care se încheie prin transă, șamanul pătrunde adînc în lumea cealaltă. Ședința începe ca de obicei, cu chemarea spiritelor introduse, unul cîte unul, în tobă. În acest timp, șamanul cîntă și dansează. Cînd sosesc spiritele, începe să sară în sus, ceea ce înseamnă că s-a desprins de pămînt și se înalță spre nori. La un moment dat strigă: „Mă aflu foarte sus și văd rîul Ienisei pe o sută de verste!" Întîlnește în cale alte spirite și le povestește celor de față tot ceea ce vede. Apoi i se adresează spiritului ajutător care îl poartă în văzduh, strigînd: „ O, musculița mea, du-mă mai sus, vreau să văd mai departe!..." Ceva mai tîrziu, șamanul, înconjurat de spirite, se întoarce la iurtă. După cît se pare, nu a găsit sufletul bolnavului, ori l-a văzut foarte departe, pe tărîmul morților. Pentru a-l ajunge

din urmă, șamanul începe din nou să danseze, pînă cade iar în transă; purtat de spirite, iese din trup și pătrunde dincolo, de unde se întoarce în cele din urmă cu sufletul bolnavului.[10]

În ceea ce privește șamanismul lapon, ne vom mărgini să-l amintim, pentru că a dispărut încă din secolul al XVIII-lea și, mai mult, influențele mitologiei scandinave și ale creștinismului – care pot fi găsite în tradițiile religioase lapone – ne impuneau să includem studierea sa în cadrul istoriei religioase a Europei. După autorii din secolul al XVII-lea, confirmați de folclor, șamanii laponi practicau ședințele în pielea goală, ca și alte populații arctice, și ajungeau la adevărate transe cataleptice în timpul cărora sufletul cobora în Infern pentru a-i însoți pe morți sau pentru a căuta sufletele bolnavilor.[11] Coborîrea în Ținutul Umbrelor începea cu o călătorie extatică spre un Munte[12], ca la altaici; după cum se știe, Muntele simbolizează Axul Cosmic, aflîndu-se, prin urmare, în „Centrul Lumii". În zilele noastre, magicienii laponi își mai aduc încă aminte de minunile pe care le făceau strămoșii lor, care puteau zbura prin văzduh și altele.[13] Ședința cuprindea cîntece și invocări ale spiritelor; toba – care, cum am văzut, era împodobită cu desene asemănătoare celor de pe tobele altaice – juca un rol însemnat în realizarea transei.[14] S-a încercat explicarea scandinavului *seidhr* printr-un împrumut de

---

[10] OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, p. 184, citat din V. I. ANOHIN, *Ocerki șamanstva u ieniseiskih ostiakov*, St. Petersburg, 1914, pp. 28–31; *cf.* de asemenea B. D. ȘIMKIN, „A Sketch of the Ket, or Yenissei Ostyak", pp. 169 și urm. În legătură cu tot ceea ce ține de istoria culturală a acestui popor, *cf.* Kai DONNER, „Beiträge zur Frage nach dem Ursprung der Jennissej-Ostjaken". Cu privire la șamanismul la soioții din ținutul Ienisei, vezi V. DIÓSZEGI, „Der Werdegang zum Schamanen bei den nordöstlichen Sojoten", în *Acta ethnographica*, VIII, Budapesta, 1959, pp. 269–291; *id.*, „Tuva Shamanism", în *Acta ethnographica*, XI, Budapesta, 1962, pp. 143–190.

[11] *Cf.* OHLMARKS, *Studien zum Problem des Schamanismus*, pp. 34, 50, 51, 176 și urm. (coborîrea în Infern), 302 și urm., 312 și urm.

[12] H. R. ELLIS, *The Road to Hel: a Study of the Conception of the Dead in Old Norse Literature*, Cambridge, 1943, p. 90.

[13] OHLMARKS, *op. cit.*

[14] *Cf.* MIKHAILOWSKI, „Shamanism in Siberia", pp. 144 și urm. Cu privire la divinația cu ajutorul tobei, *cf. ibid.*, pp. 148–149. În legătură cu magicianul lapon din zilele noastre și cu folclorul pe această temă, vezi T. I. ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, pp. 116 și urm.; în legătură cu riturile de vindecare magică, *cf.* J. QUIGSTAD, *Lappische Heilkunde*, Oslo, 1932; R. KARSTEN, *The Religion of the Samek*, pp. 68 și urm.

la șamanismul lapon.[15] Dar, cum vom avea prilejul să vedem în cele ce urmează, religia vechilor germani mai păstra încă destule elemente care ar putea fi socotite „șamanice" pentru a nu mai fi necesar să recurgem la influențele magiei lapone.[16]

ȘEDINȚELE LA OSTIACI, IURACI ȘI SAMOIEZI

Cîntecele rituale ale șamanilor ostiaci și iurak-samoiezi, înregistrate de Tretiakov în timpul ședințelor de vindecare, povestesc în

---

[15] J. FRITZNER (*Lappernes Hedenskap og Trolddomskunst*), încă din 1877, și mai recent D. STRÖMBÄCK (*Sejd. Textstudier i nordisk religionshistoria*, Stockholm și Copenhaga, 1935); vezi discuția pe marginea acestei teze în OHLMARKS, *Studien*, pp. 310–350.

[16] Șamanismul maghiar a trezit interesul psihanalistului și etnologului Géza RÓHEIM, care a publicat, cu doi ani înainte de a muri, „Hungarian Shamanism"; problema este abordată și în lucrarea sa postumă, „Hungarian and Vogul Mythology", *Monographs of the American Ethnological Society*, XXIII, New York, 1954: vezi mai ales pp. 8 și urm., 48 și urm., 61 și urm. Róheim consideră evidentă originea asiatică a șamanismului maghiar. „În chip destul de straniu, există asemănări izbitoare cu samoiezii, mongoloizii (buriați), triburile turcice orientale și laponii, nu însă și cu ugricii (voguli și ostiaci), care sînt totuși verii primari ai ungurilor" („Hungarian Shamanism", p. 162). Ca orice psihanalist care se respectă, Róheim nu putea rezista tentației de a da o explicație freudiană zborului și ascensiunii șamanice: „... un vis de zbor este un vis de erecție (ceea ce înseamnă că) în acest fel de vise, corpul reprezintă penisul. *Concluzia noastră ipotetică este că visul de zbor este elementul central al șamanismului*" (sublinierea lui Róheim)" (*ibid.*, p. 154). Róheim susține că „nu există nici o dovadă directă a faptului că *táltos* (șamanul maghiar) cade în transă"(*ibid.*, p. 147). Afirmația este contrazisă direct de DIÓSZEGI, în studiul intitulat „Die Überreste des Schamanismus in der ungarischen Volkskultur", în *Acta ethnographica*, VII, Budapesta, 1958, pp. 97–135 (pp. 122 și urm.). În acest articol, Diószegi rezumă volumul bogat documentat și care tratează aceeași problemă, publicat în limba maghiară (*A sámánhit emléki a magyar népi müveltsegbén*, Budapesta, 1958). Diószegi arată cît de mult se deosebește șamanul maghiar (*táltos*) de figurile, în aparență asemănătoare, din țările vecine cu Ungaria, adică de *solomonarul* român, de *planetnik*-ul polonez, de *garabancias* de la sîrbi și de la croați. *Táltos* este singurul care trăiește experiența unei „boli șamanice" („Die Überreste", pp. 98 și urm.), a „somnului de veci" (adică a morții rituale) sau a „sfîrtecării inițiatice" (*ibid.*, pp. 103 și urm., 106 și urm.); doar *táltos* este supus unei inițieri, are un costum special și o tobă și intră în extaz (*ibid.*, pp. 112 și urm., 115 și urm., 122 și urm.). Cum toate aceste elemente se regăsesc la popoarele turcice, fino-ugrice și siberiene, autorul conchide că șamanismul reprezintă un element magico-religios care aparține culturii originare a ungurilor. Ungurii au adus șamanismul cînd au venit din Asia, stabilindu-se pe teritoriul unde locuiesc astăzi. (Într-un studiu cu privire la extazul șamanului maghiar, János BALÁSZ insistă asupra experienței „căldurii magice"; *cf.* „A magyar sámán révülete" (rezumat în germană „Die Ekstase des ungarischen Schamanen"), în *Ethnographia*, LXV, 3–4, 1954, pp. 416–440.)

amănunt călătoria extatică făcută în folosul bolnavului. Aceste cîntece au dobîndit însă o anumită autonomie față de vindecarea propriu-zisă: șamanul își proslăvește propria călătorie în cerul cel mai înalt și pe celălalt tărîm, impresia fiind că scopul principal al unei asemenea călătorii extatice – căutarea sufletului bolnavului – a trecut pe planul al doilea, dacă nu cumva a fost chiar uitat, pentru că obiectul cîntecului este legat mai curînd de propriile experiențe extatice ale șamanului; nu este greu de recunoscut în astfel de întîmplări repetarea unui model exemplar, și anume cel al călătoriei inițiatice a șamanului în Infern și al înălțării sale la Cer.

Într-adevăr, șamanul povestește cum se înalță la Cer cu ajutorul unei frînghii coborîte anume pentru el și cum împinge stelele care îi stau în cale. În cer, șamanul se plimbă cu o barcă, apoi coboară pe Pămînt pe apa unui rîu, cu o asemenea iuțeală încît vîntul trece prin el. Cu ajutorul demonilor înaripați, pătrunde sub pămînt, unde este atît de frig, încît trebuie să ceară o manta de la spiritul întunericului, Ama, ori de la spiritul mamei sale. (În acest punct al povestirii, cineva dintre cei de față îi aruncă o manta pe umeri.) În cele din urmă, șamanul se întoarce pe pămînt și vorbește cu fiecare dintre cei de față despre viitor, spunîndu-i bolnavului că demonul care i-a pricinuit boala a fost alungat.[17]

Putem vedea că nu mai este vorba de un extaz șamanic, care cuprinde înălțarea și coborîrea concretă, ci de o povestire plină de amintiri mitologice, avînd ca punct de plecare o experiență trăită cu mult înainte de momentul vindecării. Șamanii tazovski ostiaci și iuraci vorbesc despre zborul lor miraculos printre trandafiri înfloriți; se înalță atît de sus în Cer, încît văd tundra la o depărtare de șapte verste; departe de tot, zăresc locul unde antecesorii lor și-au făcut odinioară tobele. (De fapt, zăresc „Centrul Lumii".) Ajung pînă la urmă în Cer și, după numeroase peripeții, pătrund într-o colibă de fier unde adorm, înconjurați de nori purpurii. Pentru a coborî pe Pămînt, merg pe firul unui rîu: cîntecul se încheie printr-un imn de adorație, adresat tuturor divinităților, începînd cu Zeul Cerului (Mikhailowski, p. 67).

De multe ori, călătoria extatică se împlinește prin viziune: șamanul vede spiritele sale ajutătoare, sub înfățișarea unor reni,

---

[17] P. I. TRETIAKOV, *Turuhanskii Krai, ego priroda i jiteli*, St. Petersburg, 1871, pp. 217 și urm.; MIKHAILOWSKI, pp. 67 și urm.; ȘIMKIN, pp. 169 și urm.

pătrunzînd în celelalte lumi și le cîntă peripețiile.[18] La șamanii samoiezi, spiritele ajutătoare îndeplinesc o funcție mai „religioasă" decît la alte populații siberiene. Înainte de a începe o vindecare, șamanul intră în contact cu spiritele, pentru a afla pricina bolii: dacă boala a fost trimisă de Num, Zeul suprem, șamanul refuză s-o vindece, și atunci spiritele sînt cele care urcă la Cer pentru a cere ajutorul lui Num.[19] Aceasta nu înseamnă că toți șamanii samoiezi sînt „buni"; cu toate că deosebirea dintre șamanii „albi" și șamanii „negri" nu este cunoscută, se știe că unii practică și magia neagră și fac rău (Mikhailowski, p. 144).

După descrierile ședințelor șamanice de care dispunem, călătoria extatică este fie „cîntată", fie făcută de spiritele ajutătoare, în numele șamanului. Uneori, dialogul cu spiritele îi este de-ajuns șamanului pentru a afla „voința zeilor". Avem drept mărturie ședința la care a luat parte Castrén la samoiezii din Timsk și pe care a descris-o astfel: cei de față se adună în jurul șamanului, avînd grijă să nu stea în dreptul porții, la care șamanul privește fix. Ține în mîna stîngă un toiag avînd la un capăt semne și figurine misterioase. În dreapta ține două săgeți cu vîrful îndreptat în sus: în vîrful fiecăreia se află cîte un clopoțel. Ședința începe printr-un cîntec pe care șamanul îl cîntă singur, acompaniindu-se cu cele două săgeți cu clopoței, cu care lovește ritmic toiagul. Este invocarea spiritelor. Îndată ce spiritele sosesc, șamanul se ridică și începe să danseze, cu mișcări pe cît de complicate, pe atît de ingenioase. Continuă să cînte și să lovească toiagul. Reproduce, cîntînd, dialogul cu spiritele, iar intensitatea cîntului crește o dată cu interesul dramatic al conversației. Cînd cîntecul ajunge la paroxism, cei de față încep să cînte în cor. După ce primește de la spirite răspunsuri la toate întrebările, șamanul se oprește și le împărtășește celor de față voința zeilor (Castrén, *op. cit.*, pp. 172 și urm.).

---

[18] LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp. 153 și urm.

[19] A. CASTRÉN, *Nordische Reisen und Forschungen. II: Reiseberichte und Briefe aus den Jahren 1845–1849* (herausgegeben von A. Schiefner), St. Petersburg, 1856, pp. 194 și urm.; cu privire la șamanismul samoied, *cf.* de asemenea W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III, pp. 364–366. V. DIÓSZEGI, „Denkmäler der samojedischen Kultur in Schamanismus des ostsajanischen Völker", *Acta ethnographica*, XII, 1963, pp. 139–178; P. HAJDU, „Von der Klassifikation der samojedischen Schamanen", în V. DIÓSZEGI, ed., *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker*, Budapesta, 1963, pp. 161–190.

Există, firește, mari șamani care fac în transă călătoria extatică în căutarea sufletului bolnavului: așa spune șamanul iurak-samoied Ganikka, observat de Lehtisalo (*Entwurf*, pp. 153 și urm.). Dar, pe lîngă aceștia, mai există un număr considerabil de „vizionari", care primesc sfaturile zeilor și ale spiritelor în vis (*ibid.*, p. 145) sau care recurg la intoxicația cu ciuperci pentru a afla, de pildă, cum se poate face o vindecare (*ibid.*, pp. 164 și urm.). În orice caz, impresia este că adevăratele transe șamanice sînt mai degrabă rare și că majoritatea ședințelor nu cuprind decît o singură călătorie extatică făcută de spirite sau povestirea fabuloasă a unor peripeții al căror prototip mitologic este bine cunoscut.[20]

Șamanii samoiezi practică și divinația cu ajutorul unui toiag pe care se află anumite semne și care se aruncă în văzduh: viitorul se citește în poziția toiagului căzut la pămînt. Ei trec și prin încercări tipic șamanice: se lasă legați, cheamă spiritele (ale căror glasuri de animale se aud îndată în iurtă) iar la încheierea ședinței sînt găsiți cu legăturile desfăcute. Se taie cu cuțitele și se lovesc puternic în cap (*cf.* de exemplu Mikhailowski, p. 66). Vom întîlni mereu, în legătură cu șamanii altor populații siberiene și chiar la popoarele non-asiatice, aceleași elemente, care țin oarecum de fachirism. Toate acestea nu sînt, pentru șaman, un simplu joc cu care să se laude sau să-și sporească autoritatea. „Miracolele" sînt organic legate de ședința șamanică: este vorba, de fapt, de dobîndirea unei stări secunde, care se definește prin abolirea condiției profane. Șamanul justifică autenticitatea experienței sale prin „miracolele" pe care aceasta le înlesnește.

ȘAMANISMUL LA IAKUȚI ȘI LA DOLGANI

La iakuți și la dolgani, ședința șamanică se desfășoară, de obicei, în patru etape: 1. invocarea spiritelor ajutătoare; 2. descoperirea cauzei răului, cel mai adesea un spirit rău care a răpit sufletul bolnavului sau i-a intrat în trup; 3. alungarea spiritului rău prin amenințări,

---

[20] Pentru complexul cultural samoied, *cf.* Kai DONNER, „Zu der ältesten Berührung zwischen Samojeden und Türken", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, vol. 40, nr. 1, 1924, pp. 1–24; A. GAHS, „Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", pp. 238 și urm.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, III, pp. 334 și urm.

zgomote etc. și în sfîrșit 4. înălțarea șamanului la cer.[21] „Cel mai greu este să descoperi cauzele bolii, să afli ce spirit îl tulbură pe bolnav, de unde vine, care este locul său în ierarhie și cît este de puternic. Prin urmare, ceremonia cuprinde întotdeauna două părți: mai întîi sînt chemate spiritele protectoare, din cer, li se cere sprijinul pentru aflarea cauzelor nenorocirii, după care vine lupta împotriva spiritului rău sau a lui *üör*." Urmează, întotdeauna, călătoria la Cer.[22]

Lupta cu spiritele rele este primejdioasă, iar șamanul este pînă la urmă secătuit de puteri. „Sîntem cu toții sortiți să ajungem în puterea spiritelor, îi spunea lui Sieroszewski șamanul Tüspüt; spiritele ne dușmănesc, pentru că îi ajutăm pe oameni..." (*op. cit.*, p. 325). Într-adevăr, de foarte multe ori, pentru a scoate spiritele din bolnav, șamanul este nevoit să le aducă în trupul său; făcînd acest lucru, se luptă și suferă mai mult decît bolnavul însuși (Harva, *op. cit.*, pp. 545–546).

Iată descrierea clasică a unei ședințe la iakuți, făcută de Sieroszewski. Ședința are loc seara, în iurtă, vecinii fiind invitați să ia parte. „Uneori, stăpînul casei face două noduri din două curele zdravene: șamanul și le leagă de brațe, iar ceilalți le apucă de capete, pentru a-l ține pe loc dacă spiritele ar încerca să-l răpească."[23] Șamanul stă cu ochii ațintiți în focul din vatră: cască, sughite, este cuprins din cînd în cînd de un tremur nervos. Își pune costumul și începe să fumeze. Bate toba, dar foarte încet. Ceva mai tîrziu, se face palid, îi cade capul cu bărbia în piept, i se închid ochii pe jumătate. În mijlocul iurtei se întinde o piele de iapă albă. Șamanul bea apă proaspătă și se lasă pe vine în cele patru puncte cardinale, scuipînd apa la dreapta și la stînga. În iurtă domnește o liniște deplină. Ajutorul șamanului aruncă în foc cîteva fire de păr de cal, peste care presară cenușă. Atunci se lasă un întuneric de nepătruns. Șamanul se așază pe pielea de iapă și visează, cu fața spre miazăzi. Nimeni nu mai respiră.

---

[21] HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 545, după VITAȘEVSKI; JOCHELSON, *The Yakut*, pp. 120 și urm.

[22] SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des yakoutes", p. 324. Contradicția dintre afirmațiile lui Vitașevski (ședință în patru etape) și ale lui Sieroszewski („două părți", urmate de călătoria în cer) nu este decît aparentă: în realitate, amîndoi spun același lucru.

[23] SIEROSZEWSKI, p. 326. Obiceiul se întîlnește la mai multe populații siberiene și arctice, cu toate că are semnificații diferite. Uneori, șamanul este legat, ca să nu-și ia zborul; dimpotrivă, la samoiezi și la eschimoși, șamanul se lasă legat pentru a-și dovedi puterile magice, deoarece, în timpul ședinței, izbutește pînă la urmă să se dezlege, „cu ajutorul spiritelor".

„Deodată se aude, nu se știe unde, un țipăt ascuțit, intermitent, pătrunzător ca scrîșnetul oțelului, apoi se lasă din nou liniștea. Pe urmă se aude iar un țipăt; cînd de sus, cînd de jos, cînd din față, cînd din spatele șamanului se aud zgomote ciudate: căscaturi nervoase, înfricoșătoare, sughițuri nestăpînite; parcă ar fi țipătul nagîțului, amestecat cu croncănitul șoimului, întrerupt de șuieratul becației: șamanul țipă astfel, schimbîndu-și mereu vocea."

Dintr-o dată, se oprește: din nou se lasă liniștea, doar că se mai aude un bîzîit slab, ca de țînțar. Șamanul pornește să bată toba. Murmură un cîntec. Și cîntecul, și bătăile tobei sînt din ce în ce mai puternice. „Se aude croncănitul vulturilor, amestecat cu țipetele nagîților, glasurile ascuțite ale becațelor și refrenul cucului." Muzica atinge paroxismul, apoi se întrerupe brusc. Nu se mai aude decît bîzîitul țînțarilor. Alternanța țipetelor de păsări și a tăcerilor se repetă de mai multe ori. În cele din urmă, șamanul schimbă ritmul tobei și își cîntă imnul.

„Taurul puternic al pămîntului, calul stepei,
Taurul cel puternic a mugit!
Calul stepei a fremătat!
Sînt deasupra voastră, a tuturor, sînt om!
Sînt omul înzestrat cu toate darurile!
Sînt omul creat de Domnul Nemărginirii!
Vino, o, cal de stepă, și spune!
Ieși, taur minunat al Universului, și răspunde!
O, Domn puternic, poruncește!... etc., etc.
O, Doamnă Mamă a mea, arată-mi greșelile mele și căile
Pe care le am de urmat! Zboară dinaintea mea, pe drumul cel lat;
Pregătește-mi drumul!
O, spirite ale Soarelui, care rămîneți la miazăzi pe cele nouă dealuri împădurite, o, Mame de lumină, voi ce cunoașteți gelozia, vă implor: fie ca cele trei umbre ale voastre să rămînă sus, sus de tot! Iar tu, la Apus, pe muntele tău, o, Doamne Strămoș al meu cu putere de temut, cu gîtul vînjos, fii cu mine!" etc.

Muzica, din ce în ce mai puternică, atinge paroxismul. Șamanul invocă apoi ajutorul lui *ämägät* și al spiritelor, care nu se grăbesc să asculte: șamanul le roagă, ele întîrzie. Cei de față lovesc atunci deasupra lui niște fiare, murmurînd: „Răsună fierul cel tare – se rostogolesc norii capricioși, mulți nori s-au ridicat!"

La sosirea lui *ämägät*, șamanul începe să sară, făcînd mișcări iuți și violente. După aceea se așază în mijlocul iurtei, focul este din nou

aprins, iar șamanul bate iarăși toba și dansează. Sare în sus, la o înălțime care atinge uneori șase picioare.[24] Strigă, în delir. „Se oprește din nou: intonează cu o voce gravă și joasă un imn solemn." Urmează un dans ușor, în timpul căruia cîntă într-un fel mai curînd ironic sau, dimpotrivă, răuvoitor: depinde de ființele a căror voce o imită. În cele din urmă, se apropie de bolnav și silește cauza bolii să plece; „sau scoate răul, îl duce în mijlocul încăperii și, fără să-și întrerupă blestemele, îl alungă, îl scuipă din gură, îl lovește cu piciorul, îl alungă cu mîna, suflînd peste el".[25]

Aici începe călătoria extatică a șamanului, care trebuie să însoțească în cer sufletul animalului sacrificat. Afară, lîngă iurtă, sînt înfipți trei copaci fără crengi: cel din mijloc este un mesteacăn, în vîrful căruia se pune un alcion mort. La răsărit de mesteacăn se așază un țăruș cu un craniu de cal înfipt în el. Cei trei copaci sînt legați între ei cu o frînghie subțire, din păr de cal. Între copaci și iurtă se pune o măsuță, iar pe măsuță, un ulcior cu rachiu. Șamanul începe să facă mișcări care imită zborul păsărilor. Încetul cu încetul, se înalță la cer. Drumul are nouă opriri, de fiecare dată șamanul făcînd ofrande spiritului local. La întoarcerea din călătoria extatică, șamanul cere să fie „purificat" cu foc (cărbuni aprinși) pe o parte a trupului (picior, coapsă etc.).[26]

Bineînțeles, ședința șamanică iakută are numeroase variante. Iată cum descrie Sieroszewski călătoria în cer. „Atunci se rînduiesc cu grijă brazi mici, aleși dinainte, de care se agață ghirlande împletite din coame de cai albi (șamanii nu folosesc altfel de cai); apoi se înfig trei țăruși, în ordine, avînd în vîrf cîte un chip de pasăre: primul are un *öksökju* cu două capete, al doilea un *grana nur (kugos)* sau un

---

[24] Firește, este vorba de o „înălțare" extatică la Cer. Șamanii eschimoși habakuk încearcă și ei să ajungă la cer, făcînd sărituri rituale în sus (RASMUSSEN, citat de OHLMARKS, *Studien*, p, 131). La tribul menri din Kelantan, vracii sar în sus cîntînd și aruncînd o oglindă sau un colier spre Karei, zeul suprem (Ivor EVANS, *Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang*, p. 120).

[25] SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme", pp. 326–330. Unii savanți și-au exprimat îndoiala cu privire la autenticitatea textelor liturgice înregistrate de SIEROSZEWSKI; *cf.* JOCHELSON, *The Yakut*, p. 122.

[26] HARVA, *op. cit.*, p. 547. Sensul ritului nu este foarte clar. Kai DONNER spune că și la samoiezi, șamanul este purificat cu jăratic la sfîrșitul ședinței (HARVA, *ibid.*). Se pare că este purificată acea parte a corpului pe unde au fost „supte" spiritele rele care îl chinuiau pe bolnav: de ce se face atunci purificarea șamanului la întoarcerea din călătoria cerească?... Nu cumva este vorba, de fapt, de vechiul rit șamanic al „jocului cu focul?" (vezi mai jos, pp. 430 și urm.).

corb, al treilea un cuc (*kögö*). De ultimul țăruș se leagă animalul care urmează să fie sacrificat. O frînghie legată sus reprezintă drumul spre cer pe care vor zbura păsările și pe care o va urma animalul" (Sieroszewski, *ibid.*, p. 332).

La fiecare oprire (*oloh*), șamanul se așază și se odihnește; cînd se ridică, înseamnă că pornește din nou la drum. Pentru a mima călătoria, face mișcări de dans și gesturi care sugerează zborul de pasăre: „Dansul exprimă întotdeauna o călătorie în văzduh, în tovărășia spiritelor; cînd însoțești animalul ispășitor, trebuie să dansezi. Legenda spune că erau odată șamani care zburau într-adevăr prin văzduh, iar cei de față zăreau un animal plutind printre nori, urmat de toba șamanică; șamanul însuși, în veșminte de fier, încheia alaiul." „Toba este calul nostru", spun șamanii (*ibid.*, p. 331; vezi mai sus, p. 170).

Pielea, coarnele și copitele animalului sacrificat sînt atîrnate într-un copac uscat. Sieroszewski a găsit adesea rămășițele unor asemenea jertfe în locuri pustii. În apropiere, cîteodată chiar în același copac, „se găsește un *koceai*, o săgeată lungă de lemn, înfiptă în trunchiul uscat. Săgeata îndeplinește același rol ca și frînghia cu smocurile de păr din ceremonia dinainte. Ea arată în ce parte anume a cerului trebuie să ajungă victima" (*ibid.*, pp. 332–333). După același autor, șamanul smulgea odinioară cu mîinile sale inima animalului sacrificat și o ridica în sus, spre cer. Apoi își mînjea cu sînge fața și veșmintele, chipul lui *ämägät* și figurinele de lemn care întruchipau Spiritele (*ibid.*, p. 333).[27]

În alte părți se înfig nouă copaci, iar alături, un țăruș cu o pasăre în vîrf. Copacii și țărușul sînt legați între ei cu o frînghie care urcă, semn al înălțării la Cer (Harva, *op. cit.*, p. 548). Și la dolgani se întîlnesc cei nouă copaci, fiecare cu o pasăre de lemn în vîrf, cu aceeași semnificație: drumul șamanului și al sufletului animalului sacrificat spre Cer. De fapt, și la dolgani, șamanii trec prin cele 9 ceruri cu prilejul vindecării. După spusele lor, la intrarea fiecărui cer se află spiritele-paznici, care au sarcina de a veghea zborul șamanului și de a opri spiritele rele.[28]

---

[27] Este vorba, în acest caz, de un sacrificiu foarte amestecat: ofranda simbolică a inimii pentru Ființa Cerească și libația de sînge pentru puterile „inferioare" (*sjaadai* etc.). Același ritual crud se întîlnește la șamanii araucani; vezi mai jos, pp. 305.

[28] HARVA, *op. cit.*, p. 549. Vezi alte descrieri ale ședinței șamanice iakute la J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien, von dem Jahr 1733 bis 1734*, vol. II, Göttingen, 1752, pp. 349 și urm.; V. L. PRIKLOVSKI, „Das Schamanentum der Jakuten", *Mitt. der Wiener*

În această ședință șamanică lungă și plină de mișcare, un singur lucru rămîne nelămurit: dacă sufletul bolnavului a fost răpit de spiritele rele, de ce șamanul iakut trebuie neapărat să călătorească în cer? Vasiliev a propus următoarea explicație: șamanul duce sufletul bolnavului în cer pentru a-l curăța de murdăria pricinuită de spiritele rele (*cf.* Harva, *op. cit.*, p. 550). La rîndul său, Troșceanski a afirmat că, printre șamanii pe care îi cunoștea, nici unul nu făcea călătoria în Infern: pentru vindecare, toți foloseau doar înălțarea la Cer (Harva, p. 551). Iată o dovadă a varietății tehnicilor șamanice și a precarității informațiilor de care dispunem; coborîrile în Infern, mai primejdioase și mai secrete, erau probabil mai puțin accesibile pentru observatorii europeni. Nu există însă nici o umbră de îndoială asupra faptului că șamanii iakuți, sau cel puțin unii dintre ei, cunoșteau călătoriile în Infern, deoarece costumul lor cuprinde un simbol al „Găurii Pămîntului", numit chiar „Gaura Spiritelor" (*abasî-oibono*), pe unde șamanii puteau coborî în regiunile inferioare. Apoi, șamanul iakut este însoțit în călătoriile extatice de o pasăre de apă (pescăruș, corlă), care simbolizează tocmai scufundarea în mare, adică o coborîre în Infern (Harva, *ibid.*). În sfîrșit, vocabularul tehnic al șamanilor iakuți folosește doi termeni diferiți pentru a desemna direcțiile călătoriei mistice: *allara kîrar* (spre „spiritele de jos") și *üsä kîrar* (spre „spiritele de sus"; *cf.* Harva, p. 552). De altfel, Vasiliev observase și el că, la iakuți și la dolgani, șamanul care caută sufletul răpit de demoni al bolnavului se comportă ca și cum s-ar scufunda, iar tungușii, ciuccii și laponii vorbesc, în legătură cu transa șamanică, despre „imersiune" (Harva, *ibid.*). Vom găsi același comportament și aceeași tehnică extatică la șamanii eschimoși, pentru că numeroase populații, cu deosebire cele maritime, situează tărîmul celălalt în adîncul mării.[29]

Anthropologische Gesellschaft, XVIII, Viena, 1888, pp. 165–182: este traducerea în germană a studiului „O shamanstve u iakutov", apărut în 1886 în *Izvestiia Vostocino-Sibirskogo Otdela Russkogo Gheograficeskogo Obșcestva*, XVII, 1–2, Irkuțk, 1886. Există, de asemenea, un rezumat englez cuprinzător al masivei lucrări a lui SIEROSZEWSKI, *Iakutî*, St. Petersburg, 1896: William G. SUMNER, „The Yakuts. Abridged from the Russian of Sieroszewski", *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain*, vol. 31, 1901, pp. 65–110; paginile 102–108 sînt consacrate șamanismului (după *Iakutî*, pp. 621 și urm.). *Cf.* W. JOCHELSON, *The Yakut*, pp. 120 și urm. (după VITAȘEVSKI). Vezi discuția în W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 322–329; *cf. ibid.*, pp. 329–332 cu privire la cura șamanică pentru vindecarea sterilității la femei.

[29] Însă, după cum vom vedea în cele ce urmează, niciodată numai acolo: unii „aleși" și „privilegiați" ajung, după moarte, în Cer.

Pentru a înțelege necesitatea călătoriei în Cer a șamanilor iakuți, în timpul vindecării, trebuie să ținem seama de două lucruri: pe de o parte, de starea complexă și chiar confuză a concepțiilor lor religioase și mitologice, iar pe de altă parte, de prestigiul înălțărilor șamanice la Cer, pretutindeni în Siberia și în Asia Centrală. Cum am văzut, acest prestigiu explică de ce șamanul altaic preia pînă la urmă unele caracteristici ale tehnicii ascensionale cu prilejul coborîrii sale extatice în Infern (tot pentru a elibera sufletul bolnavului de sub stăpînirea lui Erlik-Han).

În ceea ce-i privește pe iakuți, am putea așadar deduce că lucrurile s-au petrecut cam așa: pentru că se aduceau animale drept jertfă Ființelor Cerești și se arăta, prin simboluri sensibile (săgeți, păsări de lemn, frînghie urcătoare etc.), direcția pe care avea s-o urmeze sufletul victimei, s-a ajuns ca șamanul să fie folosit drept călăuză a acestuia în călătoria cerească; iar pentru că șamanul însoțea sufletul animalului sacrificat cu prilejul vindecării, s-a crezut că înălțarea avea ca scop, în primul rînd, „purificarea" sufletului bolnavului. În orice caz, în forma sa actuală, ritualul de vindecare șamanică este hibrid; se simte că a suferit influența a două tehnici deosebite: 1. căutarea sufletului rătăcit al bolnavului sau alungarea spiritelor rele și 2. înălțarea la cer.

Trebuie să ținem seama și de alt lucru: în afara rarelor cazuri de „specializare infernală" (coborîri exclusiv în Infern), șamanii siberieni sînt în stare atît de înălțări la Cer, cît și de coborîri în regiunile inferioare. Am văzut că această tehnică dublă ține într-un fel chiar de inițierea lor: într-adevăr, visele inițiatice ale viitorilor șamani cuprind și coborîri (= suferință și moarte rituală) și înălțări (= înviere). În acest context, se poate lesne înțelege nevoia șamanului iakut, după ce a luptat împotriva spiritelor rele sau după ce a coborît în Infern pentru a recupera sufletul bolnavului, de a-și restabili propriul echilibru spiritual repetînd înălțarea la Cer.

Să mai remarcăm că prestigiul și puterea șamanului decurg exclusiv din capacitatea sa extatică. Șamanul a înlocuit preotul în jertfele oferite Ființei Cerești, dar pentru el, ca și pentru șamanul altaic, această înlocuire a dus la schimbarea structurii înseși a ritului: ofranda a devenit o psihoforie, adică o ceremonie dramatică, bazată pe experiențe extatice. Datorită acelorași capacități extatice, șamanul poate găsi spiritele rele care au pus stăpînire pe sufletul bolnavului și poate lupta împotriva lor: însă nu se mulțumește să le

alunge, ci le aduce în propriul său trup, le „stăpînește", le chinuie și le îndepărtează: toate acestea se explică prin faptul că șamanul le împărtășește natura, adică poate să iasă oricînd din trup, ajunge la distanțe considerabile, coboară în Infern, se înalță la Ceruri etc. Mobilitatea și libertatea „spirituală" pe care se întemeiază experiențele extatice ale șamanului îl fac în același timp vulnerabil și, în numeroase rînduri, luptînd cu spiritele rele, ajunge chiar el sub stăpînirea lor, adică este pînă la urmă „posedat" cu adevărat.

ȘEDINȚELE ȘAMANICE LA TUNGUȘI ȘI LA OROCI

Șamanismul ocupă un loc foarte însemnat în viața religioasă a tungușilor.[30] Ne amintim că termenul însuși de „șaman" este tungus (*šaman*), oricare ar fi originea cuvîntului (vezi mai jos, pp. 450 și urm.). Așa cum a arătat Șirokogorov și cum vom mai arăta și noi în cele ce urmează, șamanismul tungus, cel puțin în forma sa actuală, a fost puternic influențat de ideile și tehnicile sino-lamaiste. De altfel, așa cum am subliniat în repetate rînduri, au fost identificate multe influențe de origine meridională pentru ansamblul șamanismului central-asiatic și siberian. Vom vedea cu alt prilej cum trebuie văzută expansiunea complexelor culturale meridionale spre nordul și nord-estul Asiei (*cf.* pp. 453 și urm.). Oricum, șamanismul tungus prezintă astăzi o fizionomie complexă, care cuprinde numeroase tradiții diferite, a căror coexistență a produs uneori forme hibride. Și aici se constată o oarecare „decădere" a șamanismului, atestată cam peste tot în Asia Septentrională: tungușii fac comparație între puterea și curajul „vechilor șamani" și bicisnicia șamanilor actuali care, în unele regiuni, nu se mai încumetă să facă primejdioasa coborîre în Infern.

---

[30] *Cf.* J. G. GMELIN, *Reise durch Sibirien*, II, pp. 44–46, 193–195 etc.; MIKHAILOWSKI, pp. 64–65, 97 etc.; S. ȘIROKOGOROV, „General Theory of Shamanism among the Tungus", *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, vol. 54, Șanhai, 1923, pp. 246–249; *id.*, „Northern Tungus Migrations in the Far East", *ibid.*, vol 57, 1926, pp. 123–183; *id.*, „Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen", *Baessler-Archiv*, vol. 18, II, 1935, pp. 41–96, traducere în germană a unui articol apărut în limba rusă la Vladivostok, în 1919; și mai ales cuprinzătoarea sinteză a lui ȘIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*. *Cf.* de asemenea, W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, X, pp. 578–623.

Șamanul tungus este chemat să-și arate puterea cu numeroase prilejuri. Indispensabil la vindecări – fie că pornește în căutarea sufletului bolnavului, fie că alungă demonii –, el îndeplinește și funcția de psihopomp; duce jertfele în Cer sau în Infern și, mai ales, are sarcina de a veghea la păstrarea echilibrului spiritual al întregii societăți. Dacă bolile, necazul ori sterilitatea pun clanul în primejdie, șamanul va trebui să afle cauza și să îndrepte lucrurile. Mai mult decît vecinii lor, tungușii acordă o importanță destul de mare spiritelor, nu numai celor din lumea inferioară, ci și spiritelor din această lume, autori virtuali ai nenorocirilor de tot felul. Așa se explică de ce, în afară de motivele clasice ale ședinței șamanice – boală, moarte, jertfe aduse zeilor –, șamanii tungușI fac ședințe, mai ales „mici ședințe" preliminare, pentru o mulțime de alte motive care cuprind întotdeauna necesitatea de a cunoaște și de a stăpîni „spiritele".

Șamanii iau parte, de asemenea, la un anumit număr de jertfe. Jertfa anuală oferită spiritelor unui șaman este, printre altele, un eveniment religios însemnat pentru întregul trib (Șirokogorov, *Psychomental Complex*, pp. 322 și urm.). Prezența șamanilor este, de asemenea, indispensabilă la riturile de vînătoare și de pescuit (*ibid.*).

Ședințele care cuprind o coborîre în Infern pot fi făcute pentru următoarele motive: 1. aducerea de jertfe strămoșilor și morților din regiunile inferioare; 2. căutarea și recuperarea sufletului unui bolnav; 3. însoțirea și integrarea în ținutul umbrelor a morților care nu vor să părăsească această lume (*ibid.*, p. 307). Cu toate că prilejurile sînt numeroase, ceremonia are loc destul de rar, fiind socotită primejdioasă, așa că puțini șamani se încumetă să o facă (*ibid.*, p. 306). Numele său tehnic este *örgiski*, adică „spre *örgi*" (regiunea inferioară, „apuseană"). Șamanul nu îndrăznește să facă acest *örgiski* decît după o ședință preliminară de „șamanism mic". De pildă, se constată un șir de tulburări, de boli sau de necazuri în cadrul tribului; șamanul, rugat să afle cauza, aduce un spirit în trupul său și află de ce anume spiritele din regiunile inferioare sau morții și sufletele strămoșilor provoacă dezechilibrul: află, de asemenea, ce sacrificiu i-ar putea îmbuna. Atunci se hotărăște aducerea jertfei și coborîrea șamanului în Infern.

În ajunul *örgiski*, se adună obiectele pe care șamanul le va folosi în călătoria extatică; printre ele se află o plută mică, cu care șamanul va trece marea (lacul Baikal), un fel de lance pentru sfărîmarea stîncilor, mici figurine reprezentînd doi urși și doi mistreți – care vor ține barca în caz de naufragiu și care vor deschide o potecă prin

pădurea deasă de pe tărîmul celălalt –, patru peștișori care vor înota în fața bărcii, un „idol" întruchipînd spiritul auxiliar al șamanului – care îl va ajuta să ducă jertfa –, mai multe instrumente pentru purificare etc. În seara ședinței, șamanul își pune costumul, bate toba, cîntă și invocă „focul", „Pămîntul-Mamă" și „strămoșii" cărora le este adusă jertfa. Fumigațiile sînt urmate de divinație: cu ochii închiși, șamanul aruncă în sus bățul tobei; dacă acesta cade invers, este semn bun.

Cea de-a doua parte a ceremoniei începe cu sacrificarea animalului, de obicei un ren. Obiectele din jur sînt mînjite cu sîngele animalului: carnea va fi pregătită mai tîrziu. În *wigwan* sînt aduși doi țăruși și așezați în așa fel încît vîrful să iasă prin hornul de fum. O frînghie lungă leagă țărușii de obiectele puse afară, pe platformă: este „calea" pentru spirite.[31] După aceste pregătiri, cei de față se adună cu toții în *wigwan*. Șamanul începe să bată toba, să cînte și să danseze. Sare din ce în ce mai sus.[32] Ajutoarele sale reiau și ele în cor, împreună cu cei de față, refrenul cîntecului. Șamanul se oprește pentru o clipă, bea un pahar de votcă, fumează cîteva pipe și începe din nou să danseze. Se încinge din ce în ce mai tare, pînă cade la pămînt, fără simțire, în extaz. Dacă nu-și vine în fire, este stropit de trei ori cu sînge. Se ridică și începe să vorbească cu glas ascuțit, răspunzînd întrebărilor cîntate pe care i le pun două–trei persoane. Trupul șamanului este acum locuit de un spirit, care răspunde în locul șamanului, acesta aflîndu-se în regiunile inferioare. Cînd vine înapoi, toată lumea întîmpină cu strigăte de bucurie întoarcerea sa din lumea morților.

Această a doua parte a ceremoniei ține cam două ore. După o întrerupere de două–trei ore, adică în zori, începe cea de-a treia parte, care nu se deosebește de prima, și în timpul căreia șamanul aduce mulțumiri spiritelor (Șirokogorov, pp. 304 și urm.).

La tungușii din Manciuria, jertfele se pot face fără participarea șamanilor. Însă numai șamanul poate coborî în regiunile inferioare, pentru a aduce înapoi sufletul bolnavului. Și această ceremonie

---

[31] Ne putem da seama că este vorba de o contaminare a acestei teme și a celei a călătoriei șamanice în Cer (în legătură cu care vom da exemple mai tîrziu), pentru că țărușii care ies prin deschizătura sau hornul de fum simbolizează, după cum știm, *axis mundi*, de-a lungul căreia sînt trimise jertfele pînă la cerul cel mai înalt.

[32] Încă o dovadă a confuziei cu înălțarea la cer: săriturile în sus reprezintă „zborul magic".

cuprinde două sau trei părți. După o ședință preliminară de „șamanism mic", în care se află că sufletul bolnavului este într-adevăr în Infern, sînt aduse jertfe spiritelor (*séven*), pentru ca acestea să-l ajute pe șaman să coboare în regiunile inferioare. Șamanul bea din sîngele și mănîncă din carnea animalului sacrificat, primind astfel spiritul în trupul său, apoi ajunge la extaz. Această primă parte este urmată de o a doua: călătoria mistică. Șamanul ajunge la un munte din partea de nord-vest, îl urcă, apoi coboară pe lumea cealaltă. Primejdiile se înmulțesc pe măsură ce se apropie de Infern. Întîlnește spirite, alți șamani și se apără de săgețile lor cu ajutorul tobei. Șamanul povestește în cîntec toate peripețiile călătoriei lui, așa că poate fi urmărit pas cu pas. Coboară printr-o găurică și trece trei rîuri, după care întîlnește spiritele din regiunile inferioare. În cele din urmă, ajunge în împărăția întunericului, iar cei de față fac scîntei cu amnarul: sînt „fulgerele" cu ajutorul cărora șamanul va putea vedea drumul. Găsește sufletul și, după lupte sau negocieri prelungite cu spiritele, îl aduce înapoi pe pămînt, avînd de trecut prin mii de încercări, și îl pune în trupul bolnavului. Ultima parte a ceremoniei, care are loc a doua zi sau după cîteva zile, este închinată mulțumirilor aduse spiritelor șamanului (Șirokogorov, p. 307).

La renii-tunguși din Manciuria se mai păstrează amintirea unor „vremuri de demult", cînd „se șamaniza spre pămînt", dar în zilele noastre, nici un șaman nu mai cutează să facă acest lucru (*ibid.*). La tungușii nomazi de pe Mankova, ceremonia este diferită: este sacrificat, în timpul nopții, un țap negru, a cărui carne nu se mănîncă; ajuns în regiunile inferioare, șamanul cade la pămînt și rămîne nemișcat timp de o jumătate de ceas. Între timp, cei de față sar de trei ori peste foc (*ibid.*, p. 308). Și la etnia manciu, ceremonia de „coborîre în lumea morților" este destul de rară. În timpul lungii sale șederi, în mijlocul acestor oameni, Șirokogorov nu a putut lua parte decît la trei ședințe. Șamanul cheamă toate spiritele – chineze, manciu și tunguse –, le arată motivul ședinței (în cazul analizat de Șirokogorov, boala unui copil de opt ani) și le cere ajutorul. Începe apoi să bată toba și, aducîndu-și în trup spiritul, cade pe covor. Ajutoarele îi pun întrebări, iar din răspunsuri se înțelege că șamanul a și ajuns în regiunile inferioare. Spiritul care îl stăpînește fiind un lup, șamanul se comportă ca atare. Folosește un limbaj greu de înțeles. Oricum, cei de față își dau seama că boala nu a fost pricinuită de sufletul unui mort, cum se crezuse în timpul ședinței, ci de un anumit

spirit care cere, în schimbul vindecării, să i se închine un templu mic (*m'ao*) și să i se aducă jertfe, din cînd în cînd (*ibid.*, p. 309).

O coborîre asemănătoare în „lumea morților" este povestită în poemul manciu Nišan šaman, pe care Șirokogorov îl consideră singurul document scris cu privire la șamanismul manciu. Povestea este următoarea: în vremea dinastiei Ming, un tînăr, fiu al unor părinți bogați, merge la vînătoare în munți și moare într-un accident. O șamană, Nišan, hotărăște să-i aducă sufletul înapoi și coboară în „lumea morților". Întîlnește o mulțime de spirite, printre care și pe cel al răposatului ei soț, iar după un lung șir de peripeții, ajunge înapoi pe pămînt, cu sufletul tînărului, care învie. Poemul – pe care toți șamanii manciu îl cunosc – nu cuprinde, din nefericire, decît foarte puține amănunte cu privire la latura rituală a ședinței (Șirokogorov, p. 308), devenind, în cele din urmă, un text „literar", care se deosebește de poemele tătare pe aceeași temă prin faptul că a fost înregistrat și difuzat în formă scrisă de foarte multă vreme. Importanța sa rămîne considerabilă, pentru că demonstrează cît de apropiată este tema „călătoriei lui Orfeu" de coborîrile șamanice în Infern.[33]

În același scop de vindecare, aflăm călătorii extatice în sens opus, și anume cele care cuprind o înălțare la cer. În acest caz, șamanul așază 27 (9 x 3) copaci tineri și o scară simbolică, pe care își va începe călătoria. Printre obiectele rituale se numără multe figurine de păsări, care atestă bine cunoscutul simbolism ascensional. Călătoria în cer se poate face pentru numeroase motive, dar ședința descrisă de Șirokogorov avea drept scop vindecarea unui copil. Prima parte seamănă cu pregătirea unei ședințe de coborîre în regiunile inferioare. Cu ajutorul „șamanismului mic" este aflat momentul exact în care *daiacean*, căruia i se cere înapoi sufletul copilului bolnav, dorește să primească jertfa. Animalul – de data aceasta un miel – este sacrificat ritual: i se smulge inima, iar sîngele este strîns în vase anume, în așa fel încît nici o picătură să nu cadă pe pămînt. Pielea este apoi atîrnată. Cea de-a doua parte a ședinței este consacrată în întregime realizării extazului. Șamanul cîntă, bate toba, dansează și sare în sus, apropiindu-se din cînd în cînd de copilul bolnav. Apoi îi dă toba unuia dintre ajutoare, bea votcă, fumează

---

[33] *Cf.* de asemenea Owen LATTIMORE, „Wulakai Tales from Manchuria", *Journal of American Folklore*, vol. 46, 1933, pp. 272–286 (pp. 273 și urm.); A. HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition*, Stockholm, 1957, pp. 191 și urm.

și reia dansul, pînă cade la pămînt, obosit, ceea ce înseamnă că a ieșit din trup și și-a luat zborul spre Cer. Toți se înghesuie în jurul lui, iar ajutorul, ca și în cazul coborîrii în regiunile inferioare, face scîntei cu ajutorul unei bucăți de cremene. Ședința se poate desfășura atît ziua, cît și noaptea. Șamanul folosește un costum destul de sumar, iar Șirokogorov crede că ședința de acest tip, care cuprinde înălțarea la cer, a fost împrumutată de la buriați, prin intermediul tungușilor (*op. cit.*, pp. 310–311).

Caracterul hibrid al acestei ședințe este evident: cu toate că simbolismul ceresc este ilustrat din belșug de copaci, scară și chipurile de păsări, călătoria extatică a șamanului dovedește o direcție opusă („întunericul" care trebuie luminat de scîntei). De altfel, șamanul nu duce animalul sacrificat la Buga, Ființa Supremă, ci la spiritele din regiunile superioare. Tipul acesta de ședință se întîlnește la renii-tungușii din Transbaikalia și din Manciuria, dar nu este cunoscut de grupurile tunguse din Manciuria septentrională (*ibid.*, p. 325), ceea ce confirmă ipoteza influenței buriate.

În afară de aceste două mari tipuri de ședințe șamanice, tungușii mai cunosc și alte forme, care nu au o legătură precisă cu lumea de jos sau de sus, ci cu spiritele din lumea noastră. Scopul lor este de a potoli aceste spirite, de a le alunga pe cele rele, de a aduce jertfe celor care ar putea deveni răuvoitoare etc. Firește, numeroase ședințe sînt motivate de boli, care, după credință, ar fi pricinuite de anumite spirite. Pentru a afla cine anume a făcut răul, șamanul își aduce în trup spiritul apropiat și se preface că doarme (imitație mediocră a transei șamanice) ori se străduiește să cheme și să aducă în trupul bolnavului spiritul care a pricinuit răul (*ibid.*, p. 313), căci faptul că există mai multe suflete (în număr de trei: *ibid.*, pp. 134 și urm.; I. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen*, pp. 107 și urm.) și instabilitatea lor îngreunează uneori sarcina șamanului. Trebuie aflat care anume dintre suflete a părăsit trupul, pentru a fi apoi căutat; în acest caz, șamanul cheamă sufletul prin formule consacrate sau prin cîntece și încearcă să-l aducă înapoi în trup făcînd mișcări ritmice. Uneori, se întîmplă ca trupul bolnavului să fie locuit de spirite, și atunci șamanul le alungă cu ajutorul spiritelor sale familiare.[34]

---

[34] ȘIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 318. Șamanii tungușii practică și supțiunea: *cf.* MIKHAILOWSKI, p. 97; ȘIROKOGOROV, *op. cit.*, p. 313.

Extazul are un rol foarte însemnat în șamanismul tungus propriu-zis: dansul și cîntul[35] sînt mijloacele cele mai folosite pentru a ajunge la extaz, iar fenomenologia ședinței tunguse amintește întru totul de ședințele de la celelalte popoare siberiene: se aud vocile spiritelor; șamanul se face „ușor" și poate sări în sus cu tot cu costum, care cîntărește uneori 30 de kilograme; bolnavul aproape că nu simte cum șamanul îi calcă peste trup (Șirokogorov, *ibid.*, p. 364) – ceea ce se explică prin puterea magică de levitație și de „zbor" (*ibid.*, p. 332); șamanul simte o mare căldură în timpul transei, putînd, prin urmare, să mînuiască jăraticul și fierul înroșit: el devine total insensibil (se rănește adînc, de pildă, fără să-i curgă nici o picătură de sînge) etc. (*ibid.*, p. 365). După cum vom vedea mai bine în cele ce urmează, toate acestea fac parte dintr-o moștenire magică străveche, păstrată încă în colțurile cele mai îndepărtate ale lumii și mult anterioară influențelor meridionale care au contribuit simțitor la aspectul actual al șamanismului tungus. Este suficient, deocamdată, că am amintit pe scurt cele două tradiții magice care se pot observa în șamanismul tungus: fondul, care ar putea fi numit „arhaic", și aportul meridional sino-budist. Importanța lor ne va apărea mai limpede cînd vom încerca să refacem liniile mari ale istoriei șamanismului în Asia Centrală și Septentrională.

O formă asemănătoare de șamanism se întîlnește la triburile oroci și udehe. Lopatin face o descriere amănunțită a ședinței de vindecare la orocii din Ulka (pe fluviul Tumnin).[36] Șamanul începe cu o rugăciune către spiritul său păzitor, pentru că el, șamanul, este

---

[35] După J. YASSER, „Musical Moments in the Shamanistic Rites of the Siberian Pagan Tribes", *Pro-Musica Quarterly*, New York, martie–iunie 1926, pp. 4–15, citat de ȘIROKOGOROV, p. 327, melodiile tunguse dovedesc o origine chineză, ceea ce confirmă ipotezele lui ȘIROKOGOROV cu privire la puternicele influențe sino-lamaiste asupra șamanismului tungus. *Cf.* de asemenea H. H. CHRISTENSEN, K. GRONBECH, E. EMSHEIMER, *The Music of the Mongols. Part I: Eastern Mongolia*, Stockholm, 1943, pp. 13–38, 69–100. Cu privire la unele complexe „sudice" la tunguși, vezi și W. KOPPERS, „Tungusen und Miao", *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien*, vol. 60, 1930, pp. 306–319.

[36] Ivan A. LOPATIN, „A Shamanistic Performance for a Sick Boy", *Anthropos*, vol. 41–44, 1946–1949, pp. 365–368; *cf. id.*, „A Shamanistic Performance to Regain the Favour of the Spirit", *Anthropos*, vol. 35–36, 1940–1941, pp. 352–355. *Cf.* de asemenea Bronislav PILSUDSKI, „Der Shamanismus bei den Ainu-Stämmen von Sachalin", *Globus*, 1909, vol. 95, pp. 72–78.

slab, în vreme ce spiritul este atotputernic și nimic nu-i poate sta în cale. Dansează de nouă ori în jurul focului, apoi îi cîntă spiritului său. „Vei veni! îi spune el. O! Vei veni aici! Are să-ți fie milă de sărmanii oameni" etc. Îi făgăduiește spiritului sînge proaspăt, iar acesta, după cum se poate ghici din ceea ce spune șamanul, pare a fi Pasărea cea Mare a Pămîntului. „Aripile tale de fier!... Penele tale de fier răsună cînd zbori!... Ciocul tău puternic este gata să-ți sfîrtece dușmanii!..." Chemarea ține cam treizeci de minute, după care șamanul este epuizat.

Deodată, strigă cu altă voce: „Sînt aici!... Am sosit ca să-i ajut pe sărmanii oameni!..." Șamanul ajunge la extaz: dansează în jurul focului, întinde brațele, păstrînd toba și toiagul, și strigă din nou: „Zbor!... Zbor!... Am să te ajung!... Am să te prind. N-ai să-mi scapi!..." Cum i s-a explicat mai tîrziu lui Lopatin, dansul reprezenta zborul șamanului în împărăția spiritelor, unde trebuia să găsească spiritul rău care luase sufletul băiatului bolnav. Urmează un dialog pe mai multe voci, presărat cu vorbe de neînțeles. În cele din urmă, șamanul strigă: „L-am prins!... L-am prins!", strîngînd pumnii, ca și cum ar fi prins ceva, se apropie de patul unde zace copilul bolnav și-i dă sufletul înapoi deoarece, așa cum i-a explicat a doua zi șamanul lui Lopatin, prinsese sufletul copilului sub înfățișarea unei vrăbii.

Interesul acestei ședințe constă în faptul că extazul șamanului nu se manifestă prin transă, ci este atins și continuat în timpul dansului care reprezintă zborul magic. Spiritul protector pare să fie Pasărea furtunii sau Vulturul, care are un rol atît de important în mitologiile și religiile din Asia Septentrională. Astfel, deși sufletul bolnavului a fost răpit de un spirit rău, acesta nu este urmărit, cum ne-am fi așteptat, în regiunile inferioare, ci sus de tot, în Cer.

ȘAMANISMUL IUKAGHIR

Iukaghirii cunosc doi termeni pentru desemnarea șamanului: *a'lma* (de la verbul „a face") și *i'rkeie*, adică „cel care tremură".[37] *A'lma* îngrijește bolnavii, face jertfe, se roagă zeilor pentru o vînătoare norocoasă și are legături atît cu lumea supranaturală, cît și cu Împărăția Umbrelor. În timpurile străvechi, rolul său era cu si-

---

[37] Waldemar JOCHELSON, *The Yukaghir and Yukaghirized Tungus*, pp. 162 și urm.

guranță mai important, pentru că toate triburile iukaghir cred că se trag dintr-un șaman. Pînă în secolul trecut, craniile șamanilor morți erau încă venerate: erau puse într-o ramă de lemn și păstrate într-o cutie. Nu se făcea nimic înainte de divinația prin cranii; în acest scop se folosea metoda cea mai obișnuită în Asia arctică: craniul greu însemna „nu", iar cel ușor „da", răspunsul oracolului fiind respectat cu sfințenie. Celelalte oase erau împărțite între rude, iar carnea era înlăturată, pentru a se păstra mai bine. Se mai ridicau și „oameni-de-lemn", în amintirea strămoșilor șamani (Jochelson, *op. cit.*, p. 165).

Cînd un om moare, cele trei suflete ale lui se despart: unul rămîne lîngă cadavru, al doilea se îndreaptă spre Ținutul Umbrelor, al treilea se înalță la Cer (Jochelson, p. 157). Se pare că acesta din urmă merge la Zeul suprem, care poartă numele de Pon, ceea ce înseamnă, în traducere literală, „Ceva"(*ibid.*, p. 140). Oricum, cel mai important pare sufletul care se transformă în umbră. Acesta întîlnește în cale o bătrînă, paznică a pragului către lumea cealaltă, apoi ajunge la un rîu, pe care îl trece cu barca. În Împărăția Umbrelor, răposatul continuă să ducă aceeași existență ca și pe pămînt, alături de cei apropiați, și vînează „animale-umbre". Aici, în Împărăția Umbrelor, coboară șamanul în căutarea sufletului bolnavului.

Șamanul mai pătrunde aici și cu alt prilej: pentru a „fura" un suflet și a-l readuce înapoi la viață pe Pămînt, punîndu-l în pîntecele unei femei, pentru că morții se întorc pe pămînt și încep o nouă existență. Dar, uneori, cînd cei vii își uită îndatoririle față de cei morți, aceștia nu vor să le trimită suflete, iar femeile nu mai zămislesc. Atunci șamanul coboară în Împărăția Umbrelor, iar dacă nu izbutește să convingă morții, fură un suflet și îl introduce cu forța în trupul femeii. În acest caz, copiii nu trăiesc prea mult, pentru că sufletele lor sînt nerăbdătoare să se întoarcă în Împărăția Umbrelor.[38]

Se mai întîlnesc unele aluzii foarte vagi cu privire la o împărțire veche a șamanilor în „buni" și „răi", precum și referiri la șamane, astăzi dispărute. La iukaghiri nu mai există nici o urmă a participării

---

[38] JOCHELSON, *ibid.*, p. 160. (Concepția „eternei reîntoarceri" a sufletelor moarte se întîlnește în Indonezia și în alte părți.) Pentru a afla care anume dintre strămoși se reîncarnează, iukaghirii practicau odinioară divinația cu oasele șamanilor: se rosteau numele morților, iar cînd se ajungea la numele celui reîncarnat, osul devenea ușor. Chiar în zilele noastre, se rostesc numele dinaintea copilului nou-născut, care zîmbește cînd îl aude pe cel adevărat (*ibid.*, p. 161).

femeilor la ceea ce s-a numit „șamanismul de familie, de casă", care se mai păstrează la koriaci și la ciucci, și care le îngăduie femeilor să păstreze tobele familiei (vezi mai jos, p. 236). În timpurile străvechi, orice familie iukaghir avea propria sa tobă (Jochelson, *op. cit.*, pp. 192 și urm.), ceea ce dovedește că anumite ceremonii „șamanice" erau practicate periodic de către membrii familiei.

Dintre ședințele descrise de Jochelson – care nu sînt toate interesante (vezi, de pildă, *ibid.*, pp. 200 și urm.) –, ne vom mulțumi să o prezentăm, în rezumat, pe cea mai importantă, avînd ca scop vindecarea. Șamanul se așază jos, pe pămînt; după ce a bătut îndelung toba, cheamă spiritele protectoare, imitînd vocile unor animale: „Strămoșii mei, strigă el, veniți alături de mine. Veniți să mă ajutați, apropiați-vă, fecioare-spirite! Veniți aici!..." După ce bate din nou toba, se ridică în picioare, sprijinit de ajutorul său, se apropie de ușă și respiră adînc, pentru a înghiți astfel sufletele strămoșilor și alte spirite pe care le-a chemat. „Sufletul bolnavului s-a îndreptat, după cît se pare, spre Împărăția Umbrelor!", anunță, prin glasul său, spiritele strămoșilor. Rudele bolnavului îl îndeamnă: „Fii tare! Fii tare!" Șamanul lasă toba și se întinde, cu fața în jos, pe pielea de ren, unde rămîne multă vreme nemișcat, semn că și-a părăsit trupul și călătorește pe celălalt tărîm. A coborît în Împărăția Umbrelor „prin tobă, ca și cum s-ar fi scufundat în apele unui lac".[39] Rămîne astfel, nemișcat, multă vreme, iar cei de față așteaptă, răbdători, să se trezească.

Șamanul i-a povestit apoi lui Jochelson călătoria sa extatică. Însoțit de spiritele ajutătoare, a mers pe drumul care duce în Împărăția Umbrelor. A ajuns la o căsuță; în față era un cîine care a început să latre. O bătrînă, paznica drumului, a ieșit din casă și l-a întrebat dacă venise pentru mai mult timp sau doar pentru cîteva zile. Șamanul nu i-a răspuns, adresîndu-se spiritelor sale ajutătoare astfel: „Nu ascultați, a spus el, vorbele bătrînei. Mergeți înainte!" Puțin după aceea, au ajuns la un rîu, unde au găsit o barcă; pe celălalt mal, șamanul a zărit corturi și oameni. Împreună cu spiritele, șamanul a urcat în barcă și a trecut rîul. S-a întîlnit cu spiritele rudelor moarte ale bolnavului și, intrînd în cortul lor, a găsit acolo și sufletul bolnavului. Cum rudele n-au vrut să i-l dea, șamanul s-a văzut nevoit

---

[39] *Ibid.*, p. 197. De altfel, toba poartă numele de *yálgil*, adică „mare"(*ibid.*, p. 195).

să-l ia cu forța. Ca să-l poată aduce înapoi pe pământ fără primejdii, șamanul a aspirat sufletul bolnavului și și-a astupat urechile, ca să nu-l scape. Întoarcerea șamanului a fost înfățișată prin cîteva mișcări. Două tinere l-au frecat pe picioare, iar șamanul s-a trezit de-a binelea și a pus sufletul înapoi în trupul bolnavului, după care s-a îndreptat spre ușă și le-a dat drumul spiritelor ajutătoare.[40]

Șamanul iukaghir nu vindecă mergînd neapărat în Infern spre a fura sufletul bolnavului. Uneori, ședința se face fără pomenirea sufletelor șamanilor morți; chemînd spiritele ajutătoare și imitîndu-le vocea, șamanul se adresează Creatorului și altor puteri cerești (Jochelson, *The Yukaghir*, pp. 205 și urm.). Această particularitate dovedește polivalența capacităților extatice ale șamanului, care slujește drept mijlocitor între oameni și zei, avînd așadar un loc de cea mai mare importanță în vînătoare; tot el poate interveni pe lîngă divinitățile care domnesc, într-un fel sau altul, peste lumea animală. Astfel, cînd tribul este amenințat de foamete, șamanul face o ședință care seamănă întru totul cu cea de vindecare, cu excepția faptului că, în loc să se adreseze Creatorului-Luminii sau să coboare în Infern, în căutarea sufletului bolnavului, își ia zborul către Stăpînul-Pămîntului. Înfățișîndu-se dinaintea acestuia, șamanul îl roagă fierbinte: „Copiii tăi m-au trimis la tine să le dai hrană!..." Stăpînul Pămîntului îi dă „sufletul" unui ren, iar a doua zi, șamanul merge într-un loc anume, în preajma unui rîu, și așteaptă: cînd trece un ren, șamanul îl ucide cu săgeata. De acum înainte, vînatul nu va mai lipsi (*ibid.*, pp. 210 și urm.).

În afară de toate aceste ritualuri, șamanul mai este folosit și ca maestru în divinație, aceasta practicîndu-se fie cu ajutorul oaselor divinatorii, fie printr-o ședință șamanică (*ibid.*, pp. 208 și urm.). Reputația șamanului se datorează legăturilor sale cu spiritele, dar se poate presupune că importanța spiritelor în credințele iukaghirilor vine din influențele iakute și tunguse. În această privință, ni se par semnificative două elemente: pe de o parte, faptul că iukaghirii au conștiința decăderii actuale a șamanismului lor ancestral, iar pe de altă parte, puternicele influențe iakute și tunguse, care se pot observa în practicile actuale ale șamanilor iukaghiri (*ibid.*, p. 162).

---

[40] *Ibid.*, pp. 196–199. Recunoaștem scenariul clasic al coborîrii în Infern: paznica pragului, cîinele, trecerea rîului. Nu are rost să amintim toate asemănările, șamanice sau altele; vom reveni mai jos asupra unora dintre aceste motive.

RELIGIE ȘI ȘAMANISM LA KORIACI

Koriacii cunosc o Ființă Supremă Cerească: „Cel-de-Sus", căruia i se aduc drept jertfă cîini. Însă, ca peste tot, această Ființă Supremă este mai curînd pasivă: oamenii cad mereu pradă loviturilor spiritului rău, *Kalau*, iar „Cel-de-Sus" nu le vine decît arareori în ajutor. Totuși, în vreme ce la iakuți și la buriați a sporit importanța spiritelor rele în religia koriacilor, Ființa Supremă și spiritele binevoitoare ocupă încă un loc destul de însemnat.[41] *Kalau* încearcă mereu să-și însușească jertfele oferite „Celui-de-Sus", și de multe ori izbutește. Astfel, atunci cînd șamanul, cu prilejul vindecării, sacrifică un cîine pentru Ființa Supremă, *Kalau* poate intercepta ofranda, iar bolnavul moare: dimpotrivă, dacă jertfa ajunge la cer, vindecarea este asigurată.[42] *Kalau* este Vrăjitorul cel Rău, Moartea și probabil Primul Mort. În orice caz, el este cel care pricinuiește moartea oamenilor, devorîndu-le carnea și mai ales ficatul (Jochelson, *The Koryak*, p. 102). Or, se știe că atît în Australia, cît și în alte părți, vrăjitorii își ucid victimele în timpul somnului, mîncîndu-le ficatul și organele interne.

Șamanismul are încă un rol destul de însemnat în religia koriacilor. Întîlnim însă și aici motivul „decăderii șamanului". Și, ceea ce ni se pare și mai important, această decădere a șamanului este urmarea decăderii omenirii în general, tragedie spirituală petrecută cu multă vreme în urmă. În timpul mitic al eroului Mare-Corb, oamenii puteau urca la Cer fără greutate și puteau coborî tot atît de ușor în Infern; în zilele noastre, doar șamanii mai pot face acest lucru (*ibid.*, pp. 103, 121). În mituri, se putea ajunge la cer prin deschizătura din centrul bolții, pe unde Creatorul-Pămîntului se uita în jos (*ibid.*, pp. 301 și urm.); de asemenea, se mai putea urca pe un drum croit de o săgeată trimisă spre Cer (*ibid.*, pp. 293, 304; cu privire la acest motiv mitic, vezi mai jos, p. 446). Dar, așa cum am arătat

---

[41] W. I. JOCHELSON, *The Koryak*, pp. 92, 117.

[42] *Cf.* JOCHELSON, *ibid.*, 93, fig. 40 și 41, desenele naive ale unui koriak, reprezentînd două jertfe șamanice: în primul, *Kalau* își însușește ofranda, după obicei; în cel de-al doilea, cîinele sacrificat urcă pînă la „Cel de Sus", iar bolnavul este vindecat. Jertfele pentru Dumnezeu se fac cu fața spre Răsărit, iar cele pentru *Kalau* cu fața spre Apus. (La fel se fac jertfele la iakuți, samoiezi și altaici.) Doar la buriați, lucrurile se petrec invers: Răsăritul pentru spiritele (*tengri*) rele, Apusul pentru spiritele (*tengri*) bune; *cf.* AGAPITOV și HANGALOV, „Șamanstvo u buriat", p. 4; JOCHELSON, *The Koryak*, p. 93.

în legătură cu alte tradiții religioase, legăturile lesnicioase cu Cerul și cu Infernul au fost brusc întrerupte (koriacii nu arată în urma cărui eveniment), iar de atunci încoace numai șamanii mai sînt în stare să le restabilească.

În zilele noastre însă, pînă și șamanii și-au pierdut puterile miraculoase. Nu cu mult timp în urmă, șamanii foarte puternici mai puteau aduce înapoi în trup sufletul cuiva care tocmai murise, înviindu-l: Jochelson a mai apucat să audă povestindu-se despre astfel de isprăvi ale „vechilor șamani", însă toți aceștia muriseră demult (*ibid.*, p. 48). Mai mult, profesia de șaman era din ce în ce mai rară. Jochelson nu a cunoscut decît doi șamani tineri, destul de săraci și fără prestigiu. Ședințele la care a luat parte nu erau prea interesante. Se auzeau sunete și glasuri ciudate din toate colțurile (spiritele ajutătoare), care încetau brusc; cînd se aprindea lumina, șamanul zăcea pe jos, sleit de puteri, și anunța cu stîngăcie că spiritele îl încredințaseră că „boala" se va îndepărta de sat (*ibid.*, p. 49). La o altă ședință, începută, ca de obicei, cu cîntece, bătăi de tobă și chemări adresate spiritelor, șamanul i-a cerut lui Jochelson un cuțit, pentru că, spunea, spiritele îi porunciseră să se taie. Însă nu s-a întîmplat nimic. Este adevărat că se spunea despre alți șamani că deschideau trupul bolnavului, căutau pricina bolii și mîncau bucățica de carne unde se ascunsese boala, iar rana se închidea pe loc (*ibid.*, p. 51).

Șamanul koriak poartă numele de *enenalan*, adică „omul inspirat de spirite" (*ibid.*, p. 47). Într-adevăr, spiritele sînt cele care hotărăsc cariera unui șaman: nimeni nu poate deveni *enenalan* doar pentru că dorește acest lucru. Spiritele se manifestă sub înfățișarea unor păsări și a altor animale. Se poate presupune că „vechii șamani" foloseau spiritele pentru a putea coborî fără teamă în Infern, cum am văzut că se întîmplă cu șamanii iukaghiri și cu alții. După cît se pare, trebuiau să cîștige bunăvoința lui Kalau și a altor figuri infernale deoarece, la moarte, sufletul urcă la Cer, spre Ființa Supremă – dar umbra și răposatul însuși coboară în regiunile inferioare. Intrarea în Infern este păzită de cîini. Infernul propriu-zis este alcătuit din sate aidoma celor de pe pămînt, fiecare familie avînd casa ei. Calea spre Infern începe chiar de sub rug și nu rămîne deschisă decît atît timp cît este nevoie pentru trecerea mortului.[43]

---

[43] *Ibid.*, 103. „Deschizăturii" din Cer îi corespunde deschizătura din Pămînt, pe unde se trece spre Infern, după o schemă cosmologică proprie Asiei Septentrionale;

Decăderea șamanismului koriak mai este dovedită și de faptul că șamanul nu folosește un costum special (Jochelson, *The Koryak*, p. 48) și nici nu are o tobă a lui. Fiecare familie are o tobă pe care o folosește la ceea ce Jochelson și Bogoraz, precum și alți autori după ei, au numit „șamanismul de casă". Într-adevăr, fiecare familie practică un soi de șamanism cu prilejul ritualurilor casnice: jertfele și ceremoniile, periodice sau nu, care constituie datoriile religioase ale comunității. După Jochelson (*ibid.*) și Bogoraz, „șamanismul de familie" ar fi existat înainte de șamanismul profesionist. Numeroase fapte pe care le vom aminti în cele ce urmează contrazic însă această concepție. Ca pretutindeni în istoria religiilor, șamanismul siberian confirmă faptul că profanii sînt cei ce se străduiesc să imite experiențele extatice ale unor indivizi privilegiați, și nu invers.

ȘAMANISMUL LA CIUCCI

„Șamanismul de casă" se întîlnește și la ciucci, în sensul că, în timpul ceremoniilor celebrate de capul familiei, toată lumea, inclusiv copiii, se folosește de tobă. Este ceea ce se petrece, de pildă, cu prilejul „tăierilor de toamnă", cînd sînt jertfite animale pentru a se asigura vînatul pe tot timpul anului: se bate toba – pentru că fiecare familie are propria sa tobă – și toți încearcă să-și încorporeze spiritele și să șamanizeze.[44] Totuși, după părerea lui Bogoraz, este vorba, în mod evident, de o imitație mediocră a ședințelor șamanice; ceremonia are loc în cortul de afară, în vreme ce ședințele șamanice se țin în dormitor, noaptea, pe întuneric: membrii familiei imită, pe rînd, „posedarea de către spirite", în felul șamanului, contorsionîndu-se, sărind în sus și încercînd să scoată sunete nearticulate, care

---

vezi mai jos, pp. 243 și urm. Drumul care se deschide și se închide într-o clipă este un simbol foarte frecvent al „rupturii de nivel" și, prin urmare, revine adesea în istorisirile inițiatice. *Cf. ibid.*, pp. 302 și urm., o poveste koriakă (nr. 112) în care o fată se lasă sfîrtecată de un monstru canibal pentru a putea coborî repede în Infern, ca apoi să se întoarcă pe Pămînt înainte ca „drumul morților" să se închidă cu toate celelalte victime ale canibalului. Povestea păstrează mai multe motive inițiatice, într-o coeziune uimitoare: trecerea în Infern prin pîntecele unui monstru; căutarea și salvarea victimelor nevinovate; calea către lumea cealaltă, care se deschide și se închide într-o clipă.

[44] Waldemar G. BOGORAZ, *The Chukchee*, pp. 374, 413.

ar trebui să reprezinte glasurile și limbajul „spiritelor". Uneori se merge chiar mai departe, încercîndu-se vindecări șamanice și preziceri, fără ca nimeni să le acorde însă vreo atenție (Bogoraz, *ibid.*, p. 413). Toate aceste elemente arată că, în numele unei exaltări religioase de moment, profanii încearcă să atingă starea șamanică mimînd toate gesturile șamanilor. Modelul este chiar transa adevăratului șaman, dar imitația se mărginește la aspectul său exterior: „vocile spiritelor" și „limbajul secret", pseudo-profețiile etc. „Șamanismul de casă" nu este, cel puțin în forma sa actuală, decît o maimuțăreală a tehnicii extatice a șamanului profesionist.

De altfel, ședințele șamanice propriu-zise au loc seara, după ceremoniile religioase pe care le-am amintit mai înainte; ele sînt făcute de șamani profesioniști. „Șamanismul de casă" pare să fie un fenomen hibrid, determinat de o cauză dublă: pe de o parte, mulți ciucci se pretind șamani (aproape o treime din populație, după Bogoraz, *ibid.*), iar cum fiecare casă are o tobă, nu puțini sînt aceia care, în serile de iarnă, pornesc să bată toba și să cînte, ajungînd uneori chiar la un extaz parașamanic: pe de altă parte, tensiunea religioasă a sărbătorilor periodice stimulează exaltarea latentă și înlesnește chiar o anumită contaminare. Trebuie totuși să amintim că, și într-un caz, și în celălalt, se încearcă imitarea unui model preexistent: tehnica extatică a șamanului profesionist.

La ciucci, ca în întreaga Asie, vocația șamanică se manifestă de regulă printr-o criză spirituală, provocată fie de o „boală inițiatică", fie de o apariție supranaturală (un lup, o morsă etc. care se ivesc într-un moment de mare pericol, salvîndu-l de la moarte pe viitorul șaman). Oricum, criza declanșată de „semn" (boală, apariție etc.) este rezolvată prin experiența șamanică propriu-zisă: perioada de pregătire este asimilată de ciucci unei boli grave, iar „inspirația"(adică împlinirea inițierii) este omologată vindecării (*ibid.*, p. 421). Cei mai mulți șamani cunoscuți de Bogoraz spuneau că nu au avut inițiatori (*ibid.*, p. 425), ceea ce nu înseamnă că nu au primit sprijin de la ființe supraomenești. Întîlnirea cu „animalele șamanice" este și ea o dovadă a felului în care se poate pregăti un ucenic. Un șaman îi povestea lui Bogoraz (*ibid.*, p. 426) că, pe cînd era adolescent, a auzit un glas poruncindu-i: „Mergi în singurătate: ai să afli o tobă. Ia și bate toba și ai să vezi toată lumea!" A ascultat porunca glasului și a izbutit, într-adevăr, să se înalțe la Cer și chiar să-și ridice cortul

pe nori.[45] Căci, indiferent de tendința generală a șamanismului la ciucci în etapa actuală (adică observată de etnografi la începutul secolului nostru), șamanul este și el în stare să zboare prin văzduh și să treacă prin toate Cerurile, unul după altul, trecînd prin deschizătura Stelei Polare (Bogoraz, *The Chukchee*, p. 331).

Dar, așa cum am văzut la alte populații siberiene, ciuccii realizează decăderea șamanilor lor. De pildă, șamanii ciucci recurg la tutun ca stimulent, obiceiul fiind preluat de la tunguși (*ibid.*, p. 434). Iar în vreme ce folclorul este plin de transe și de călătorii extatice ale vechilor șamani porniți în căutarea sufletelor bolnavilor, șamanul se mulțumește cu o pseudo-transă (*ibid.*, p. 441). Se pare că tehnica extatică este în declin, ședințele șamanice reducîndu-se de cele mai multe ori la chemarea spiritelor și la isprăvi fachirice.

Și totuși, lexicul șamanic dovedește valoarea extatică a transei. Toba este numită „barcă", iar despre un șaman în transă se spune că „se scufundă" (*ibid.*, p. 438). Toate acestea arată că ședința era socotită drept o călătorie pe lumea cealaltă, submarină (ca la eschimoși, de pildă), ceea ce nu îl împiedica pe șaman, pe de altă parte, să se înalțe pînă la cel mai înalt Cer, dacă dorea. Căutarea sufletului rătăcit al bolnavului implica însă o coborîre în Infern, așa cum o atestă, de altfel, și folclorul. În zilele noastre, ședința de vindecare se desfășoară astfel: șamanul își scoate cămașa, fumează pipa și începe să bată toba și să cînte. Este o melodie simplă, fără cuvinte; fiecare șaman își are propriile cîntece, iar adesea improvizează. Deodată se aud vocile „spiritelor" în toate colțurile: unele par să iasă din pămînt, altele vin de foarte departe. *Ke'let* intră în trupul șamanului care, dînd repede din cap, începe să strige și să vorbească cu o voce pițigăiată, care este chiar a spiritului.[46] Între timp se petrec

---

[45] Tradiția înălțării la cer este deosebit de vie și în miturile ciucce. Vezi de exemplu povestea tînărului care s-a însurat cu o zînă din cer (*sky-girl*) și urcă la Cer pe un Munte vertical; W. BOGORAZ, „Chukchee Mythology", *Memoirs of the American Museum of Natural History, XII, Jesup North Pacific Expedition*, VIII, Leyda și New York, 1910–1912, pp. 107 și urm.

[46] BOGORAZ (*ibid.*, pp. 435 și urm.) crede că „vocile deosebite" ale șamanilor ciucci se explică prin faptul că aceștia sînt ventriloci. Fonograful său a înregistrat însă „vocile" întocmai cum le auzeau cei de față, adică venind dinspre ușă ori dinspre colțurile încăperii, și nu ca și cum sunetele ar fi fost emise de șaman. Înregistrările „au arătat o deosebire foarte limpede între vocea șamanului, care se auzea de la distanță, și vocile « spiritelor », care păreau că vorbesc direct în pîlnia aparatului" (p. 436). Vom descrie mai departe și alte demonstrații ale puterilor magice ale

în cortul cufundat în întuneric o mulțime de lucruri stranii: obiectele se ridică în aer, cortul se zguduie, plouă cu pietre și cu surcele etc. (Bogoraz, *The Chukchee*, pp. 438 și urm.). Prin glasul șamanului, spiritele morților vorbesc cu cei de față (*cf. ibid.*, p. 440, mărturisirile sufletului unei fete bătrîne).

Dacă ședințele sînt bogate în elemente parapsihologice, transa șamanică propriu-zisă a devenit din ce în ce mai rară. Uneori, șamanul cade la pămînt, fără simțire, iar sufletul său părăsește trupul pentru a merge să ceară sfatul spiritelor. Extazul nu are însă loc decît dacă bolnavul are destui bani să plătească. Chiar și în acest caz, conform observațiilor lui Burgas, este vorba de o simulare: întrerupînd brusc bătăile de tobă, șamanul stă jos, pe pămînt, nemișcat; soția sa îi acoperă obrazul cu o țesătură, aprinde lumina și începe să bată toba. După un sfert de oră, șamanul se trezește și dă „sfaturi" bolnavului (*ibid.*, p. 441). Adevărata căutare a sufletului bolnavului se făcea odinioară cu ajutorul transei, care este acum înlocuită cu o pseudo-transă sau cu somnul, ciuccii socotind visul drept un mijloc de a lua legătura cu spiritele; după o noapte de somn adînc, șamanul se trezește cu sufletul bolnavului în pumn și îl pune la loc în trup (*ibid.*, p. 463).[47]

Aceste cîteva exemple sînt suficiente pentru a dovedi decăderea actuală a șamanismului la ciucci. Cu toate că schemele șamanismului clasic se mai păstrează în tradițiile populare și chiar în tehnicile de vindecare (înălțare; coborîre în Infern; căutare a sufletului etc.), experiența șamanică propriu-zisă se mărginește la o încorporare și la performanțe de ordin fachiric. Șamanii ciucci cunosc și cealaltă metodă clasică de vindecare: suptțiunea. După aceea arată cauza bolii: o insectă, o pietricică, un spin etc. (Bogoraz, *The Chukchee*, p. 465).

șamanilor ciucci. Cum am mai spus, problema „autenticității" tuturor acestor fenomene șamanice depășește cadrul cărții de față. O analiză și o interpretare îndrăzneață a fenomenelor de acest gen la E. de MARTINO, *Il mondo magico. Prolegomena a una storia del magismo,* Torino, 1948, *passim* (cu privire la ciucci, pp. 46 și urm.). În legătură cu *shamanistic tricks*, vezi MIKHAILOWSKI, *op. cit.*, pp. 137 și urm.

[47] Se crede că șamanul deschide craniul bolnavului, unde pune la loc sufletul pe care l-a prins, sub forma unei muște; mai poate pune sufletul la loc și prin gură, prin degete sau prin degetul mare de la picior; *cf.* BOGORAZ, *ibid.*, p. 333. Sufletul omului se preface de obicei într-o muscă ori o albină. Totuși, ca și alte popoare siberiene, ciuccii au mai multe suflete: după moarte, unul dintre ele se ridică la Cer, o dată cu fumul rugului, altul coboară în Infern, unde existența sa continuă întocmai ca pe pămînt (*ibid.*, pp. 334 și urm.).

Adesea fac chiar o „operație", care își păstrează caracterul șamanic: cu un cuțit ritual, bine „încălzit" prin anumite exerciții magice, șamanul pretinde că deschide trupul bolnavului pentru a examina organele interne și a scoate pricina răului (*ibid.*, pp. 475 și urm.). Bogoraz a luat chiar parte la o asemenea „operație": un băiat de 14 ani s-a întins gol pe pămînt, iar mama sa, o șamană vestită, i-a deschis abdomenul: se puteau vedea sîngele și carnea vie; șamana a băgat apoi mîna adînc în rană. În tot acest timp, șamana se simțea ca și cum trupul i-ar fi ars în flăcări și bea apă întruna. După cîteva clipe, rana dispăruse, iar Bogoraz nu a mai zărit nici măcar o urmă (*ibid.*, p. 445). Un alt șaman, după ce a bătut îndelung toba pentru a-și „încălzi" trupul și cuțitul, pentru ca tăietura să nu se simtă, spunea el, și-a deschis abdomenul (*ibid.*). Asemenea lucruri se petrec adesea în Asia Septentrională, fiind legate de „stăpînirea focului", pentru că aceiași șamani care-și fac tăieturi pe trup sînt în stare să înghită cărbuni aprinși și să atingă fierul înroșit în foc. Cele mai multe se fac la lumina zilei. Bogoraz a asistat, printre altele, la următoarea operație: o șamană freca o pietricică și nenumărate pietricele îi cădeau printre degete și se adunau în tobă. La sfîrșit, pietricelele alcătuiau o grămăjoară destul de mare, în vreme ce piatra pe care femeia o frecase între degete era neatinsă (*ibid.*, p. 444). Toate acestea fac parte din performanțele magice pe care le executau șamanii, întrecîndu-se între ei, cu prilejul ceremoniilor religioase periodice. Folclorul pomenește adesea de aceste lucruri (*ibid.*, p. 443), ceea ce pare să dovedească existența unor puteri magice și mai mari la „vechii șamani".[48]

---

[48] Divinația este practicată atît de către șamani, cît și de către profani. Metoda cea mai obișnuită constă în agățarea unui obiect de un fir de ață, ca la eschimoși. Divinația se mai face și cu capul sau cu piciorul omului, sistemul fiind folosit mai ales de către femei, ca la kanșadali și la eschimoșii din America; *cf.* BOGORAZ, *ibid.*, pp. 484 și urm.; F. BOAS, „The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay", *Bulletin of the American Museum of Natural History*, vol. XV, partea I, 1901, pp. 135, 163. Cu privire la divinația cu un os de ren, și anume de la umăr, *cf.* BOGORAZ, *The Chukchee*, pp. 487 și urm. Ultima din aceste metode de divinație este comună întregii Asii Centrale, fiind atestată, de asemenea, în protoistoria Chinei (vezi mai sus, pp. 161 și urm.). Nu am considerat necesar să notăm, în legătură cu fiecare populație ale cărei tradiții și tehnici șamanice le-am studiat, și metodele de divinație care, în linii mari, sînt asemănătoare. Se cuvine totuși să amintim că bazele ideologice ale divinației, în toată Asia Septentrională, trebuie căutate în credința „întrupării" spiritelor, cum se întîmplă și într-o mare parte a Oceaniei.

Șamanismul ciuccilor mai prezintă încă un aspect interesant: există o clasă aparte de șamani „preschimbați în femei". Aceștia sînt „bărbații moi" sau „aidoma femeilor" care, la porunca lui *ke'let*, și-au schimbat veșmintele și obiceiurile cu unele femeiești și chiar au ajuns să se căsătorească cu bărbați. De obicei, porunca lui *ke'let* nu este urmată decît pe jumătate: șamanul se travestește, dar continuă să trăiască alături de soție și să aibă copii. Unii, nevrînd să execute ordinul, au preferat să se sinucidă, deși homosexualitatea nu este necunoscută la ciucci (Bogoraz, *The Chukchee*, pp. 448 și urm.). Preschimbarea rituală în femeie se întîlnește și la kamceadali, la eschimoșii din Asia și la koriaci: la ultimii, Jochelson nu a mai găsit însă decît amintirea ritualului (*cf. The Koryak*, p. 52). Deși rar, fenomenul nu se limitează la nord-estul Asiei: travestirea și schimbarea rituală de sex se întîlnesc, de pildă, în Indonezia (*manang bali*, ai populației maritime dayak), în America de Sud (patagonezii și araucanii) și la unele triburi nord-americane (arapaho, cheynee, ute etc.). Transformarea simbolică și rituală în femeie se explică, probabil, printr-o ideologie derivată din matriarhatul arhaic: dar, așa cum vom avea prilejul să arătăm, acest lucru nu pare să dovedească prioritatea femeii în cel mai vechi șamanism. În orice caz, prezența acestei categorii speciale de „bărbați aidoma femeilor", care joacă oricum un rol secundar în șamanismul ciuccilor, nu poate fi pusă pe seama „decăderii șamanului", fenomen care depășește zona Asiei Septentrionale.

CAPITOLUL VIII

Șamanism și cosmologie

CELE TREI ZONE COSMICE ȘI STÎLPUL LUMII

Tehnica șamanică prin excelență constă în trecerea de la o regiune cosmică la alta: de la Pămînt la Cer sau de la Cer la Infern. Șamanul cunoaște taina rupturii de nivel. Această comunicare între zonele cosmice este înlesnită de însăși structura Universului. Așa cum vom vedea în cele ce urmează, se consideră că acesta cuprinde trei niveluri — Cerul, Pămîntul, Infernul — legate între ele printr-un ax central. Simbolismul prin care se exprimă legătura și comunicarea dintre cele trei zone cosmice este destul de complex și nu lipsit de contradicții, pentru că acest simbolism a avut o „istorie", fiind adesea contaminat și modificat, cu trecerea vremii, de alte simbolisme cosmologice mai recente. Schema esențială rămîne însă mereu transparentă, în pofida numeroaselor influențe: există trei mari regiuni cosmice, care pot fi traversate succesiv pentru că sînt legate între ele printr-un ax central, care trece, bineînțeles, printr-o „deschizătură", o „gaură": pe aici zeii coboară pe pămînt iar morții în regiunile subterane și tot pe aici sufletul șamanului în extaz își poate lua zborul spre cer sau poate coborî în infern.

Înainte de a da cîteva exemple ale acestei topografii cosmice, se cuvine să facem o remarcă preliminară. Simbolismul „Centrului" nu este neapărat o idee cosmologică. La origine, „centru", loc posibil al unei rupturi de nivel, poate fi orice spațiu sacru, adică orice spațiu care este supus unei hierofanii și care oglindește anumite realități (sau forțe, sau figuri etc.). La ideea de „Centru" s-a ajuns în urma experienței unui spațiu sacru, impregnat de o prezență transumană: chiar în acest punct, s-a manifestat ceva ce venea de sus (sau de jos). Mai tîrziu, s-a crezut că manifestarea sacrului cuprindea în ea însăși o ruptură de nivel.[1]

---

[1] Cu privire la problema spațiului sacru și a Centrului, vezi ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 315 și urm.; trad. rom., pp. 293 și urm.; *id.*, *Images et symboles. Essai*

Turco-tătarii, ca și numeroase alte popoare, își închipuie Cerul ca pe un cort; Calea Lactee este „cusătura" de pe mijloc iar stelele, „găurile" pentru lumină.[2] Pentru iakuți, stelele sînt „ferestrele lumii", adică deschizături făcute pentru aerisirea diferitelor sfere ale Cerului (în general nouă la număr, dar care pot fi și 12, 5 sau 7).[3] Din cînd în cînd, zeii deschid cortul ca să se uite spre Pămînt, iar atunci cad meteoriții.[4] Cerul este imaginat ca un copac; se întîmplă uneori să nu fie bine pus peste marginile Pămîntului, și atunci pătrund prin deschizătură vînturi puternice. Tot prin această deschizătură îngustă, eroii și alte ființe alese se vor putea strecura ca să pătrundă în Cer.[5]

În mijlocul cerului strălucește Steaua Polară, care fixează cortul ceresc aidoma unui țăruș. Samoiezii o numesc „Pironul Cerului", iar ciuccii și koriacii „steaua-piron". Aceeași imagine și aceeași terminologie se întîlnesc la laponi, la finlandezi, la estoni. Populațiile turco-altaice asemuiesc Steaua Polară cu un stîlp; ea este „Stîlpul de Aur" pentru mongoli, calmuci, buriați, „Stîlpul de Fier" pentru kirghizi, bașkiri, tătarii siberieni, „Stîlpul solar" pentru teleuți etc.[6]

---

sur le symbolisme magico-religieux, Paris, 1952, pp. 33 și urm. (trad. rom. de Alexandra Beldescu, *Imagini și simboluri*, Humanitas, București, 1994, pp. 50 și urm.); *id.*, „Centre du monde, temple, maison", în *Le symbolisme cosmique des monuments religieux*, Serie Orientale Roma, XIV, Roma, 1957, *passim*.

[2] Uno HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 178 și urm., 189 și urm.

[3] SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", p. 215.

[4] HARVA, *op. cit.*, pp. 34 și urm. Idei asemănătoare se regăsesc la evrei (Isaia, 40) etc.; *cf.* Robert EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt*, München, 1910, vol. II, pp. 601 și urm., 619 și urm.

[5] Uno HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 11; *Die religiösen Vorstellungen*, p. 35. P. EHRENREICH (*Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Mythologische Bibliothek, IV. I. Leipzig, 1910, p. 205) constată că această idee mitico-religioasă domină toată emisfera nordică. Este așadar încă o expresie a simbolismului foarte răspîndit al înălțării la Cer printr-o „poartă strîmtă"; spațiul dintre cele două niveluri cosmice nu se lărgește decît pentru o clipă, iar eroul (sau inițiatul, sau șamanul etc.) trebuie să profite de această clipă paradoxală pentru a pătrunde „dincolo".

[6] *Cf.* HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, pp. 12 și urm.; *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 38 și urm. *Irminsūl* al saxonilor este numit de Rudolf von FULDA *(Translatio S. Alexandri) universalis columna, quasi sustinens omnia*. Laponii din Scandinavia au preluat această noțiune de la vechii germani; ei numesc Steaua Polară „Stîlpul Cerului" sau „Stîlpul Lumii". *Irminsūl* a fost comparat cu coloanele lui Jupiter. Idei asemănătoare se mai păstrează în folclorul sud-estului european; *cf.*, de exemplu, *Coloana Cerului* la români (vezi A. ROSETTI, *Colindele Românilor*, București, 1920, pp. 70 și urm.)

Această imagine mitică este îndeobște însoțită de o alta, complementară, și anume aceea a stelelor legate prin fire nevăzute de Steaua Polară. Buriații își închipuie stelele ca pe o herghelie, Steaua Polară („Stîlpul Lumii") fiind țărușul de care se leagă caii.[7]

După cum era de așteptat, această cosmologie are un corespondent perfect în microcosmosul locuit de oameni. Axul Lumii a fost reprezentat în mod concret fie prin stîlpii care susțin locuința, fie sub formă de țăruși izolați, numiți „Stîlpii Lumii". Pentru eschimoși, de pildă, Stîlpul Cerului este întru totul asemănător stîlpului care se găsește în mijlocul caselor lor.[8] Țărușul cortului este asimilat Stîlpului Cerului de tătarii din Altai, de buriați și de soioți. La soioți, acest stîlp depășește vîrful iurtei, iar capătul său este împodobit cu cîrpe albastre, albe și galbene, care reprezintă culorile cerești. Țărușul este sfînt, fiind socotit un fel de zeu. La picioarele lui se găsește un mic altar de piatră, unde se pun ofrandele.[9]

Stîlpul central este un element specific locuinței la populațiile primitive (*Urkultur* din școala lui Graebner-Schmidt) arctice și nord-americane; îl întîlnim la samoiezi și la populația ainu, la triburile californiene din nord și din centru (maidu, pomo din est, patwin) și la tribul algonkin. La picioarele țărușului au loc jertfele și rugăciunile, pentru că el deschide calea spre Ființa Supremă Cerească.[10] Același simbolism microcosmic s-a păstrat și la păstorii-crescători de animale din Asia Centrală, dar, deoarece forma locuinței s-a schimbat (de la coliba cu acoperiș conic și cu un stîlp central s-a trecut la iurtă), funcția mitico-religioasă a stîlpului îi revine deschizăturii din partea de sus, pe unde iese fumul. La ostiaci, deschizătura corespunde orificiului similar din „Casa Cerului", iar ciuccii au asimi-

---

[7] Ideea este comună popoarelor ugrice și turco-mongole; *cf.* HARVA (HOLMBERB), *Der Baum des Lebens*, pp. 23 și urm.; *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 40 și urm. *Cf.* de asemenea Iov, 38, 31; arborele *skambha* la indieni (*Atharva Veda*, X, 7, 35; etc.)

[8] THALBITZER, „Cultic Games and Festivals in Greenland", *Congresul americaniștilor, Raport la cea de-a XXI-a sesiune, partea a 2-a*, Göteborg, 1924, pp. 236–255 (pp. 239 și urm.)

[9] HARVA, *ibid.*, p. 46. *Cf.* cîrpele de diferite culori folosite în ceremoniile șamanice ori în sacrificii și care arată întotdeauna trecerea simbolică prin regiunile cerești.

[10] *Cf.* materialele adunate de W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, Münster, 1935, pp. 67 și urm., precum și constatările aceluiași autor, „Der heilige Mittelpfahl des Hauses" în *Anthropos*, 1940–1941, vol. 35–36, pp. 966–969 (p. 966); *id.*, *Der Ursprung*, XII, pp. 471 și urm.

lat-o găurii făcute de Steaua Polară în bolta cerească. Ostiacii vorbesc și de „țevile de aur din Casa Cerului" ori de cele „șapte țevi ale Zeului-Cer".[11] Altaicii cred, de asemenea, că prin aceste „țevi", șamanul pătrunde dintr-o zonă cosmică în alta. Cortul ridicat pentru ceremonia înălțării șamanului altaic este așadar asimilat bolții cerești, avînd, ca și aceasta, o deschizătură pentru fum (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 53). Ciuccii știu că „gaura Cerului" este Steaua Polară, că toate cele trei lumi sînt legate între ele prin găuri asemănătoare, prin care șamanul și eroii mitici pot comunica cu cerul.[12] La altaici, ca și la ciucci, calea Cerului trece prin Steaua Polară.[13] Pentru buriați, *udeši-burhan* deschid drumul șamanului întocmai cum se deschid ușile (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 54).

Acest simbolism nu se limitează la regiunile arctice și nord-asiatice. Stîlpul sacru care se înalță în mijlocul casei se întîlnește și la păstorii hamiți galla și hadiya, la hamitoizii nandi și la populația hasi.[14] Peste tot, ofrandele sacrificiale se aduc la picioarele stîlpului; Zeului ceresc i se oferă uneori lapte (ca la unele triburi africane amintite mai sus); în unele cazuri sînt aduse chiar jertfe de sînge (de pildă, la populația galla).[15] „Stîlpul Lumii" este uneori reprezentat

---

[11] *Cf.*, de exemplu, K. F. KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, pp. 48 și urm. Trebuie reamintit că intrarea în lumea subterană se găsește chiar deasupra „Centrului Lumii" (*cf.* HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, pp. 30–31, precum și fig. 13, discul iakut cu o gaură în mijloc). Același simbolism se întîlnește în Orientul Antic, în India, în lumea greco-latină etc.; *cf.* ELIADE, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, pp. 35 și urm.; A. K. COOMARASWAMY, „Svayamāṛṇṇā: Janua Coeli", *Zalmoxis*, II, 1939, pp. 3–51.

[12] BOGORAZ, *The Chukchee*, p. 331; JOCHELSON, *The Koryak*, p. 301. Aceeași idee se regăsește la indienii blackfoot; *cf.* ALEXANDER, *North American [Mythology]*, în *Mythology of All Races*, X. Boston și Londra, 1916, pp. 95 și urm. Vezi, de asemenea, tabelul comparativ Asia Septentrională–America de Nord, în JOCHELSON, *The Koryak*, p. 371.

[13] A. V. ANOHIN, *Materialî po șamanstvu*, p. 9

[14] W. SCHMIDT, „Der heilige Mittelpfahl", p. 967, citînd *Der Ursprung*, VII, pp. 53, 85, 165, 449, 590 și urm.

[15] Problema originii „empirice" a acestor concepții (structura Cosmosului, de pildă, concepută după unele elemente materiale ale locuinței, care sînt explicabile prin nevoile de adaptare la mediu etc.) nu este bine pusă, fiind prin urmare sterilă. Pentru că nu există, la „primitivi", în general, o deosebire clară între „natural" și „supranatural", între obiectul empiric și simbol. Un obiect devine „el însuși" (adică purtător de valoare) în măsura în care participă la un „simbol"; un act capătă semnificație dacă repetă un arhetip etc. În orice caz, problema „originii" valorilor ține mai curînd de filozofie decît de istorie. Căci, pentru a cita doar un singur exemplu,

independent de casă, ca la vechii germani (*Irminsūl*, al cărui chip a fost distrus de Charlemagne în anul 772), la laponi sau la populațiile ugrice. Ostiacii numesc acești stîlpi rituali „țărușii puternici ai Centrului Orașului"; la ostiacii din Tsingala, stîlpul este cunoscut sub numele de „Om-Stîlp de Fier", fiind invocat în rugăciuni ca „Om" și „Părinte" și avînd dreptul la jertfe de sînge.[16]

Simbolismul Stîlpului Lumii este prezent și în culturile mai evoluate: Egipt, India (de exemplu, *Ṛgveda*, X, 89, 4 și altele), China, Grecia, Mesopotamia. La babilonieni, de pildă, legătura dintre Cer și Pămînt — simbolizată de un Munte Cosmic ori de replicile acestuia, zigurat, templu, oraș regal, palat — era uneori imaginată ca o Coloană Cerească. Vom vedea îndată că aceeași idee este exprimată și prin alte imagini: Arbore, Punte, Scară etc. Tot acest ansamblu face parte din ceea ce am numit simbolismul „Centrului" care pare destul de arhaic deoarece se întîlnește în culturile cele mai „primitive".

Ținem să subliniem chiar acum următorul fapt: cu toate că experiența șamanică propriu-zisă a putut fi valorizată în experiență mistică prin concepția cosmologică a celor trei zone comunicante, această concepție cosmologică nu ține exclusiv de ideologia șamanismului

---

nu ne dăm seama de ce anume faptul că descoperirea primelor legi ale geometriei a fost dictată de necesitățile empirice de irigare din delta Nilului poate avea vreo importanță pentru validarea sau invalidarea acestor legi.

[16] KARJALAINEN (*Die Religion der Jugra-Völker*, vol. II, pp. 42 și urm.) crede, în mod eronat, că rolul acestor țăruși este de a fixa victima sacrificială. În realitate, așa cum a arătat HARVA (HOLMBERG), stîlpul este numit „de-șapte-ori-Om-Părinte-împărțit", tot așa cum Sänke, zeul ceresc, este invocat drept „Marele Om de-șapte-ori împărțit, Sänke, Părintele meu, Părintele meu Om care privește în trei părți etc." (HARVA [HOLMBERG], *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p. 338). Stîlpul avea, uneori, șapte scobituri; atunci cînd aduc jertfe de sînge, ostiacii din Salîm fac șapte crestături pe un țăruș (*ibid.*, p. 339). Țărușul ritual corespunde „Sfîntului Țăruș de Argint curat împărțit în șapte părți", din basmele vogule, de care fiii Zeului își leagă caii cînd merg să-și vadă Tatăl (*ibid.*, pp. 339–340). Și iuracii aduc jertfe de sînge idolilor de lemn (*siandai*) cu șapte fețe ori cu șapte scobituri; acești idoli, după LEHTISALO (*Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp. 67, 102 etc.), sînt în legătură cu „arborii sacri" (adică o degradare a Arborelui Cosmic cu șapte crengi). Asistăm aici la un proces de substituire, bine cunoscut în istoria religiilor, verificat și în alte cazuri în ansamblul religios siberian. Astfel, stîlpul care era folosit, la început, ca loc de ofrande pentru zeul ceresc Num, devine, la iuraci-samoiezi, un obiect sacru căruia i se oferă jertfe de sînge; *cf.* A. GAHS, „Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern", p. 240. Cu privire la semnificația cosmologică a numărului 7 și la rolul său în ritualurile șamanice, vezi mai jos, pp. 255 și urm.

siberian și central-asiatic și, de altfel, de nici un alt fel de șamanism. Este vorba despre o idee universal răspîndită, legată de credința în posibilitatea unei comunicări directe cu Cerul. Pe plan macrocosmic, această comunicare este imaginată ca un Ax (Arbore, Munte, Stîlp etc.); pe plan microcosmic, ea este reprezentată de stîlpul central al locuinței sau de deschizătura din partea superioară a cortului, ceea ce înseamnă că *orice locuință omenească este proiectată în „Centrul Lumii"*[17] sau că orice altar, cort ori casă înlesnește ruptura de nivel și, prin urmare, înălțarea la Cer.

În culturile arhaice, comunicarea dintre Cer și Pămînt este folosită pentru trimiterea de ofrande zeilor cerești și nu pentru încercarea unei înălțări concrete și personale, care rămîne apanajul șamanilor. Doar ei știu cum se face înălțarea prin „deschizătura centrală"; doar ei pot face dintr-o concepție cosmo-teologică *o experiență mistică concretă*. Acest lucru este foarte important, pentru că reflectă diferența existentă, de pildă, între viața religioasă a unui popor nord-asiatic și experiența religioasă a șamanilor, care este o *experiență personală și extatică*. Altfel spus, ceea ce este, pentru restul comunității, o ideogramă cosmologică devine un itinerar mistic pentru șamani (și pentru eroi etc.). „Centrul Lumii" le îngăduie celor dintîi să-și îndrepte rugăciunile și ofrandele către zeii cerești, în timp ce pentru ceilalți este locul de unde își iau zborul, în sensul strict al cuvîntului. *Comunicarea reală* între cele trei zone cosmice nu le este dată decît celor din urmă.

Se cuvine să ne amintim aici mitul adesea invocat al vîrstei paradisiace, cînd oamenii puteau să urce cu ușurință în Cer și aveau raporturi familiare cu Zeii. Simbolismul cosmologic al locuinței și experiența înălțării șamanice confirmă acest mit arhaic, cu toate că o fac sub un alt aspect, și anume: după întreruperea *comunicărilor ușoare* care existau, la începutul timpurilor, între Cer și Pămînt, între oameni și zei, unele ființe privilegiate (și în primul rînd șamanii) au continuat să fie capabili să realizeze, pentru ele însele, o legătură cu regiunile superioare; de asemenea, șamanii își pot lua zborul și pot ajunge la Cer prin „deschizătura centrală", în vreme ce, pentru ceilalți oameni, deschizătura este folosită doar pentru transmiterea

---

[17] Vezi ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 324 și urm.; trad. rom., pp. 296 și urm.; *Le Mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, 1949, pp. 119 și urm.

ofrandelor. Și într-un caz și în celălalt, regimul privilegiat al șamanului se datorește capacității sale de a trăi experiențe extatice.

A trebuit să insistăm în mai multe rînduri asupra acestui fapt, care are, după părerea noastră, o importanță capitală, pentru a pune în evidență caracterul universal al ideologiei cuprinse în șamanism. Cosmologia, mitologia și teologia triburilor nu au fost create de către șamani; aceștia nu au făcut decît să le interiorizeze, să le „experimenteze" și să le utilizeze ca itinerar al călătoriilor lor extatice.

MUNTELE COSMIC

O altă imagine mitică a „Centrului Lumii", prin care se poate face legătura dintre Cer și Pămînt, este cea a Muntelui Cosmic. Tătarii din Altai și-l închipuie pe Bai Ülgän în mijlocul Cerului, șezînd pe un Munte de aur (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 6). Tătarii abakan îl numesc „Muntele de Fier"; mongolii, buriații, calmucii îi dau numele de Sumbur, Sumur ori Sumer, ceea ce dovedește limpede influența indiană (= Meru). Mongolii și calmucii și-l reprezintă ca avînd trei sau patru etaje; pentru tătarii siberieni, Muntele Cosmic are șapte etaje; în călătoria sa mistică, șamanul iakut urcă și el un munte cu șapte etaje, al cărui vîrf se află în Steaua Polară, în „Buricul Cerului". Buriații spun că Steaua Polară este agățată chiar în vîrful muntelui.[18]

Ideea unui Munte Cosmic = Centru al Lumii nu este neapărat de origine orientală pentru că, după cum am văzut, simbolismul „Centrului" pare să fi precedat înflorirea civilizațiilor paleo-orientale. Însă vechile tradiții ale popoarelor din Asia Centrală și Septentrională — care aveau fără îndoială o reprezentare a „Centrului Lumii" și a Axului cosmic — au fost schimbate ca urmare a afluxului continuu de idei religioase orientale, fie ele de origine mesopotamiană (răspîndite prin Iran) sau indiană (prin intermediul lamaismului). În cosmologia indiană, Muntele Meru se înalță în centrul lumii, iar deasupra lui strălucește Steaua Polară.[19] Așa cum zeii indieni au apucat Muntele

---

[18] Uno HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, pp. 41, 57; *id.*, *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, p. 341; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 58 și urm.

[19] W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder, nach den Quellen dargestellt*, Bonn–Leipzig, 1920, p. 15.

Cosmic (= Axul Lumii), tulburînd cu el Oceanul primordial, spre a da astfel naștere Universului, un mit calmuc spune că zeii s-au folosit de Sumer ca de o bîtă pentru a tulbura oceanul, făcînd astfel Soarele, Luna și stelele (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 63). Un alt mit central-asiatic dovedește pătrunderea elementelor indiene: sub chipul vulturului Garid (= Garuda), zeul Otchirvani (= Indra) a atacat șarpele Losun în Oceanul primordial, l-a răsucit de trei ori în jurul Muntelui Sumeru și i-a zdrobit în cele din urmă țeasta.[20]

Nu are rost să amintim toți ceilalți Munți Cosmici din mitologiile orientale sau europene: Haraberezaiti al iranienilor, de pildă, Himingbjörg al vechilor germani etc. În credințele mesopotamiene, un munte central leagă Cerul de Pămînt: este „Muntele Țărilor", care leagă între ele teritoriile.[21] Dar numele însuși al templelor și al turnurilor sacre babiloniene dovedește asimilarea lor Muntelui Cosmic: „Muntele Casei", „Casa Muntelui tuturor pămînturilor", „Muntele furtunilor", „Legătura dintre Cer și Pămînt" etc.[22] Ziguratul era, de fapt, un Munte Cosmic, o imagine simbolică a Cosmosului; cele șapte etaje ale sale reprezentau cele șapte ceruri planetare (ca la Borsippa) ori aveau culorile lumii (ca la Ur).[23] Templul Barabuḍur, adevărată *imago mundi*, era construit în chip de munte.[24] Munții artificiali sînt atestați în India, fiind întîlniți și la mongoli și în Asia de Sud-Est.[25] Se pare că influențele mesopotamiene au ajuns

---

[20] POTANIN, *Ocerki*, IV, p. 228; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 62. Pe monedele grecești apare un șarpe încolăcit de trei ori în jurul *omphalos*-ului (*ibid.*, p. 63).

[21] A. JEREMIAS, *Handbuch*, p. 130: *cf.* ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 31 și urm. Pentru iranieni, A. CHRISTENSEN, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, II, Uppsala–Leyda, 1934, p. 42.

[22] Th. DOMBART, *Der Sakralturm, I: Ziqqurat*, München, 1920, p. 34.

[23] Th. DOMBART, *Der babylonische Turm*, Leipzig, 1930, pp. 5 și urm.; M. ELIADE, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, București, 1937, pp. 31 și urm. Cu privire la simbolismul ziguratului, *cf.* A. PARROT, *Ziggurats et Tour de Babel*, Paris, 1949.

[24] P. MUS, *Barabuḍur. Esquisse d'une histoire du Bouddhisme fondée sur la critique archéologique des textes*, Hanoi, 2 vol., 1935 și urm., I, p. 356.

[25] *Cf.* W. FOY, „Indische Kultbauten als Symbole des Götterberges" în *Festschrift Erns Windisch zum siebzigsten Gerburtstag am 4. September 1914*, Leipzig, 1914, pp. 213–216; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 68; R. von HEINE-GELDERN, „Weltbild und Bauform in Sudostasiens", *Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens*, vol. IV, 1930, pp. 48 și urm.; *cf.*, de asemenea, H. G. Quaritch WALES, *The Moutain of God: a Study in Early Religion and Kingship*, Londra, 1953, *passim*.

pînă în India și în Oceanul Indian, cu toate că simbolismul „Centrului" (Munte, Stîlp, Arbore, Uriaș) aparține în chip organic celei mai vechi spiritualități indiene.[26]

Numele muntelui Tabor, din Palestina, poate însemna *țabbur*, adică „buric", *omphalos*. Muntele Garizim, din inima Palestinei, era învestit fără îndoială cu prestigiul Centrului, pentru că este numit „buricul pămîntului" (*țabbur ereș*, *cf.* Cartea Judecătorilor 9, 37: „... este armata, care vine din buricul pămîntului"). Conform unei tradiții descoperite de Petrus Comestor, la vremea solstițiului de vară, soarele nu face umbră la „Fîntîna lui Iacob" (aproape de Garizim). Într-adevăr, precizează Comestor, *sunt qui dicunt locum illum esse umbilicum terrae nostrae habitabilis*.[27] Fiind ținutul cel mai înalt, Palestina — pentru că se află în vecinătatea Muntelui Cosmic — nu a fost acoperită de apele Potopului. Un text rabinic spune: „Țara lui Israel nu a fost înecată de potop."[28] Pentru creștini, muntele Golgota se afla în centrul lumii, pentru că era vîrful Muntelui Cosmic și totodată locul în care fusese creat și îngropat Adam. Astfel, sîngele Mîntuitorului cade pe creștetul lui Adam, înmormîntat chiar sub Cruce, și îi aduce iertarea păcatelor (îl răscumpără).[29]

Am arătat în altă parte cît de frecvent este acest simbolism al „Centrului" și cît de important, atît în culturile arhaice („primitive"), cît și în toate marile civilizații orientale.[30] Într-adevăr, putem spune, foarte pe scurt, că palatele, orașele regale[31] și chiar locuințele erau

---

[26] *Cf.* P. MUS, *Barabuḍur*, I. pp. 117 și urm.; 292 și urm.; 351 și urm., 385 și urm. etc.; J. PRZYLUSKI, „Les sept terrasses de Barabudur", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, iulie, 1936, pp. 251–256; A. COOMARASWAMY, *Elements of Buddhist Iconography*, Cambridge, Mass., 1935, *passim*; M. ELIADE, *Cosmologie și alchimie babiloniană*, pp. 43 și urm.

[27] Eric BURROWS, „Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", în *The Labyrinth*, editat de S. H. HOOKE, Londra, 1935, pp. 47–70 (pp. 51, 62 nota 1).

[28] Citat de A. WENSINCK, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916, p. 15; BURROWS, *op. cit.*, p. 54 menționează alte texte.

[29] WENSINCK, *op. cit.*, p. 22; ELIADE, *Cosmologie*, pp. 34 și urm. Credința după care muntele Golgota se află în Centrul Lumii s-a păstrat în folclorul creștinilor din Răsărit (de pildă la malo-ruși; *cf.* HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 72).

[30] M. ELIADE, *Cosmologie*, pp. 31 și urm.; *Traité d'histoire des religions*, pp. 315 și urm.; trad. rom., pp. 297 și urm.; *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 30 și urm.

[31] *Cf.* P. MUS, *Barabuḍur*, I. pp. 354 și urm., și *passim*; A. JEREMIAS, *Handbuch*, pp. 113, 142, etc.; M. GRANET, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934, pp. 323 și urm.; A. J. WENSINCK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, Amsterdam, 1921, pp. 25 și urm.; Birger PERING, „Die geflügelte Scheibe", în *Archiv für*

socotite ca fiind așezate în Centrul Lumii, în vîrful Muntelui Cosmic. Am văzut mai sus care este sensul adînc al acestui simbolism: în „Centru" este posibilă ruptura de nivel, comunicarea cu Cerul.

Acest Munte Cosmic este urcat de viitorul șaman în vis, în timpul bolii inițiatice, și străbătut mai tîrziu, în timpul călătoriilor extatice. Urcarea unui munte înseamnă întotdeauna o călătorie în „Centrul Lumii". După cum am văzut, „Centrul" este prezent în felurite chipuri, pînă și în structura locuinței omenești — însă doar șamanii și eroii *urcă efectiv* Muntele Cosmic, la fel cum șamanul este primul care, urcîndu-se în arborele ritual, urcă de fapt în Arborele Lumii și ajunge astfel în vîrful Universului, în Cerul Suprem.

ARBORELE LUMII

Într-adevăr, simbolismul Arborelui Lumii și cel al Muntelui Central sînt complementare. Uneori, acestea se suprapun, dar cel mai adesea se completează. Și unul și celălalt sînt de fapt formule mitice mai elaborate ale Axului Cosmic (Stîlp al Lumii etc.).

Nu este cazul să reluăm aici dosarul considerabil al Arborelui Lumii.[32] Ajunge să amintim temele cele mai frecvente în Asia Centrală și Septentrională și să arătăm care este rolul lor în ideologia și experiența șamanică. Arborele cosmic este fundamental pentru șaman. Din lemnul lui își face toba (vezi mai sus, pp. 166 și urm.), urcînd în mesteacănul ritual urcă în vîrful Arborelui Cosmic, în fața și înăuntrul iurtei se găsesc replici ale acestui Arbore, pe care șamanul îl desenează și pe tobă.[33] Din punct de vedere cosmologic,

---

Orientforschuung, vol. VIII, 1935, pp. 281–296; Eric BURROWS, „Some Cosmological Patterns", pp. 48 și urm.

[32] Elementele esențiale și bibliografia fundamentală sînt indicate în *Traité d'histoire des religions*, pp. 239 și urm., 281 și urm.; trad. rom., pp. 257 și urm.; 301 și urm.

[33] A se vedea, de exemplu, desenul de pe toba unui șaman altaic; HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, figura 15. Șamanii folosesc uneori un „copac răsturnat", pe care îl pun lîngă locuința lor, pentru a o proteja; *cf.* E. KAGAROV, „Der umgekehrte Schamanenbaum", *Archiv für Religionwissenschaft*, 27, 1929, pp. 183–185. „Copacul răsturnat" este, firește, o imagine mitică a Cosmosului; *cf.* A. COOMARASWAMY, „The Inverted Tree", *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, Bangalore, vol. 29, nr. 2, 1938, pp. 1–38 cu o bogată documentație indiană; ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 240 și urm., 281; trad. rom., pp. 258 și urm., 302. Același simbolism s-a păstrat în tradițiile creștine și islamice: *cf. ibid.*, p. 240, trad. rom., p. 302; A. JACOBY,

Arborele Lumii se înalță în centrul Pămîntului, în „buricul lui" iar crengile din vîrf ajung pînă la palatul lui Bai Ülgän (Radlov, *Aus Sibirien*, II, p. 7). Legendele tătarilor abakan spun că în vîrful unui Munte de Fier crește un mesteacăn alb cu șapte crengi. La mongoli, Muntele Cosmic apare ca o piramidă cu patru fețe, avînd în mijloc un Arbore; zeii îl folosesc, așa cum fac și cu Stîlpul Lumii, pentru a-și lega caii.[34]

Arborele leagă cele trei regiuni cosmice.[35] Vasiugan-ostiacii cred că ramurile sale ajung la Cer, iar rădăcinile coboară pînă în adîncul Infernului. La rîndul lor, tătarii siberieni cred că o replică a Arborelui ceresc se află în Infern: un brad cu nouă rădăcini (sau, în alte variante, nouă brazi) se înalță în fața palatului lui Irle Han; regele morților și fiii săi își leagă caii de trunchiul lui. Golzii au trei Arbori Cosmici: primul în Cer (iar sufletele oamenilor stau așezate pe crengi asemenea păsărilor, așteptînd să coboare pe Pămînt spre a naște copii), un altul pe Pămînt și un al treilea în Infern.[36] Mongolii cunosc Arborele *zambu*, ale cărui rădăcini sînt înfipte la poalele muntelui Sumer, iar coroana ajunge pînă în vîrf; zeii *(Tengeri)* se hrănesc cu roadele Arborelui, iar demonii *(asuras)* ascunși în peșterile Muntelui se uită la ei cu invidie. Un mit asemănător se întîlnește la calmuci și la buriați.[37]

Simbolismul Arborelui Lumii cuprinde mai multe idei religioase. Pe de o parte, acesta reprezintă Universul în permanentă regenerare

---

„Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten", *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft*, vol. 43, 1928, pp. 78–85; Carl-Martin EDSMAN, „Arbor inversa", *Religion och Bibel*, Uppsala, III, 1944, pp. 5–33.

[34] *Cf.* HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 52; *id.*, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 70. Și Odin își leagă calul de Yggdrasil; *cf.* ELIADE, *Tratat*, p. 242; trad. rom., 258. Cu privire la ansamblul mitic cal-arbore (stîlp) în China, vezi HENTZE, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, Anvers, 1937, pp. 123–130.

[35] *Cf.* H. BERGEMA, *De Boom des Levens in Schrift en Historie*, Hilversum, 1938, pp. 539 și urm.

[36] HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 71.

[37] HARVA (HOLMBERG), *Finno-Ugric [and] Siberian [Mythology]*, pp. 356 și urm.; *Die Religiösen Vorstellungen*, pp. 72 și urm. Ne-am referit deja la un posibil model iranian: Arborele Kaokêrêna, aflat pe o insulă din lacul Vourukasha, lîngă care se află șopîrla monstruoasă creată de Ahriman (vezi mai sus, p. 125, nota 13). Cît despre mitul mongol, acesta este, bineînțeles, de origine indiană; Zambu = Jambū. *Cf.* și Arborele Vieții (= Arborele Cosmic) din tradiția chineză, care crește pe un munte, avînd rădăcinile în Infern: C. HENTZE, „Le culte de l'ours et du tigre et le t'ao-t'ie", *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 50–68 (p. 57); *id.*, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in den frühchinesischen Kulturen*, pp. 24 și urm.

(*cf.* Eliade, *Traité*, pp. 239 și urm.; trad. rom., pp. 257 și urm.), izvor nesecat de viață cosmică, de sacru prin excelență (fiind „Centrul" care primește sacrul ceresc etc.); pe de altă parte, Arborele simbolizează Cerul sau Cerurile planetare.[38] Vom reveni mai tîrziu asupra Arborelui ca simbol al cerurilor planetare, acest simbolism jucînd un rol esențial în șamanismul central-asiatic și siberian. Se cuvine însă să amintim de pe acum că în numeroase tradiții arhaice, Arborele Cosmic, ce exprimă sacralitatea însăși a lumii, fecunditatea și perenitatea ei, se află în legătură cu ideile de creație, de fertilitate și de inițiere, în ultimă instanță cu ideea de realitate absolută și de nemurire. Arborele Lumii devine astfel un Arbore al Vieții și al Nemuririi. Îmbogățit cu numeroase dublete mitice și simboluri complementare (Femeia, Izvorul, Laptele, Animalele, Roadele etc.), Arborele Cosmic ni se înfățișează ca izvor al vieții și stăpîn al destinelor.

Aceste idei sînt destul de vechi, pentru că sînt cuprinse într-un simbolism lunar și inițiatic la numeroase popoare „primitive" (*cf.* Eliade, *Traité*, p. 241; trad. rom., pp. 259–260). Ele au fost însă adesea modificate și dezvoltate, simbolismul Arborelui Cosmic fiind aproape inepuizabil. Fără îndoială, aspectul actual al mitologiei populațiilor din Asia Centrală și Septentrională se datorește unor puternice influențe sud-estice. Mai ales ideea Arborelui Cosmic — rezervor de suflete și „Carte a destinelor" — pare a fi împrumutată de la civilizațiile mai evoluate. Arborele Lumii este într-adevăr imaginat ca un Arbore *viu* și *dătător de viață*. Iakuții cred că în „buricul de aur al Pămîntului" se înalță un arbore cu opt crengi: este un fel de Paradis primordial, pentru că aici s-a născut primul om, hrănit cu laptele unei Femei pe jumătate ieșită din trunchiul Arborelui.[39] Așa cum observă Harva (*Die religiösen Vorstellungen*, p. 77), este greu de crezut că o astfel de imagine a fost inventată de iakuți în clima aspră a Siberiei Septentrionale. Prototipurile se regăsesc în Orientul antic, ca și în India (unde Yama, primul om, bea cu zeii lîngă un arbore fermecat, *Ṛgveda*, X, 135, 1) și în Iran (Yimade, pe Muntele Cosmic, le poate

---

[38] Sau, uneori, Calea Lactee; *cf.* de ex., Y. H. TOIVONEN, „Le Gros Chêne des chants populaires finnois", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, LIII, 1946–1947, pp. 37–77.

[39] HARVA (HOLMBERG), *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 75 și urm.; id., *Der Baum des Lebens*, pp. 57 și urm. Pentru prototipurile paleo-orientale ale acestui motiv mitic, *cf.* ELIADE, *Traité*, pp. 247 și urm.; trad. rom., pp. 266 și urm. *cf.* și G. R. LEVY, *The Gate of Horn*, p. 156, n. 3. În legătură cu tema Arbore-Zeiță (= Prima Femeie) din mitologiile Americii, ale Chinei și ale Japoniei, *cf.* C. HENTZE, *Frühchinesische Bronzen*, p. 129.

da nemurirea atît oamenilor, cît și animalelor, *Yasna* 9, 4 și urm.; *Viveēvdat*, 2, 5).

Golzii, dolganii și tungușii spun că sufletele copiilor, înainte de naștere, stau ca niște păsărele pe crengile Arborelui Cosmic, unde vin șamanii să le găsească (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 84, 166 și urm.). Acest motiv mitic, prezent în visele inițiatice ale viitorilor șamani (vezi mai sus, p. 51), nu se mărginește doar la Asia Centrală și Septentrională; îl găsim, de pildă, în Africa și Indonezia.[40] Schema cosmologică Arbore-Pasăre (= Vultur), sau Arbore cu o Pasăre în vîrf și un Șarpe la rădăcină, cu toate că este specifică popoarelor din Asia Centrală și germanilor, pare să fie de origine orientală[41], dar același simbolism apare pe monumentele preistorice.[42]

O altă temă, de data aceasta de origine exotică, este cea a Arborelui–Carte a destinelor. La turcii osmanlîi, Arborele Vieții are un milion de frunze, pe fiecare fiind scris destinul unei ființe omenești; de fiecare dată cînd moare un om, cade o frunză (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 72). Ostiacii cred că o Zeiță, așezată pe un Munte ceresc cu șapte trepte, înscrie soarta omului, îndată după naștere, pe un arbore cu șapte crengi (*ibid.*, p. 172). Aceeași credință se întîlnește la populația batak[43] însă, dat fiind faptul că turcii, ca și populația batak, au cunoscut scrierea destul de tîrziu, originea orientală a mitului este limpede.[44] Ostiacii cred și ei că zeii caută

---

[40] În Cer se află un Arbore în care cresc copii; Dumnezeu îi culege și îi aruncă pe Pămînt (H. BAUMANN, *Lunda. Bei Bauern und Jägern in Inner-Angola*, Berlin, 1935, p. 95); cu privire la mitul african al originii omului din copaci, *cf. id., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker*, Berlin, 1936, p. 224; materiale comparative în ELIADE, *Traité*, pp. 259 și urm.; trad. rom., pp. 260 și urm. Prima pereche de Strămoși s-a născut, după credințele populației dayak, din Arborele Vieții (H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, 1946, p. 57); vezi și mai departe, p. 324. Trebuie spus însă că imaginea suflet (copil)–pasăre–Arborele Lumii este specifică Asiei Centrale și Septentrionale.

[41] HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 85. Cu privire la sensul simbolismului, vezi ELIADE, *Traité*, pp. 252 și urm.; trad. rom., pp. 254 și urm. Materiale: A. J. WENSINCK, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia. Cf.* și HENTZE, *Frühchinesische Bronzen*, p. 129.

[42] Vezi G. WILKE, „Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst", *Mannus-Bibliothek*, XIV, Leipzig, 1922, pp. 73–99.

[43] J. WARNECK, *Die Religion der Batak*, Göttingen, 1909, pp. 49 și urm. Cu privire la simbolismul arborelui în Indonezia, vezi mai jos, pp. 264, 328–329.

[44] *Cf.* G. WIDENGREN, *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*, Uppsala și Leipzig, 1950; *id., The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, Uppsala, 1951.

viitorul copilului într-o carte a Destinului; după legendele tătarilor siberieni, soarta nou-născuților este scrisă de șapte zei într-o „carte a Vieții" (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, pp. 160 și urm.). Toate aceste imagini provin însă din concepția mesopotamiană a celor șapte ceruri planetare, socotite o Carte a Destinului. Am considerat necesar să le amintim în acest context, pentru că șamanul, ajuns în vîrful Arborelui Cosmic, în ultimul Cer, cercetează într-un fel „viitorul" comunității și „soarta sufletului".

NUMERELE MISTICE 7 ȘI 9

Identificarea Arborelui Cosmic cu 7 crengi cu cele șapte ceruri planetare este determinată, fără îndoială, de influențele de origine mesopotamiană. Aceasta nu înseamnă însă, așa cum am mai arătat, că noțiunea de Arbore Cosmic = Ax al Lumii a fost asimilată de turco-tătari și de alte populații siberiene prin intermediul influențelor orientale. Înălțarea la Cer pe Axul Lumii este o idee universală și arhaică, anterioară ideii trecerii prin cele șapte regiuni cerești (= șapte ceruri planetare), care nu s-a putut răspîndi în Asia Centrală decît mult după speculațiile mesopotamiene privind cele șapte planete. După cum este îndeobște cunoscut, valoarea religioasă a numărului 3 — simbol al celor trei regiuni cosmice[45] — a precedat valoarea numărului 7. Se vorbește și de 9 ceruri (și de nouă zei, nouă crengi ale Arborelui Cosmic etc.), număr mistic care se poate explica prin faptul că este multiplu de 3 (3 x 3), putînd fi considerat așadar ca parte dintr-un simbolism mai vechi decît cel cuprins în numărul 7, care este de origine mesopotamiană.[46]

Șamanul urcă într-un copac sau pe un stîlp în care sînt săpate șapte sau nouă *taptî*, reprezentînd cele șapte sau nouă niveluri cerești. „Piedicile" *(pudak)* pe care trebuie să le învingă sînt de fapt, după

---

[45] Cu privire la vechimea, coerența și importanța concepțiilor cosmologice bazate pe o schemă tripartită, vezi A. COOMARASWAMY, *Svayamātṛṇṇā: Jasnua Coeli*, *passim*.

[46] În legătură cu implicațiile religioase și cosmologice ale numerelor 7 și 9, *cf.* W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 91 și urm., 423 etc. HARVA (*Die religiösen Vorstellungen*, pp. 51 și urm. etc.) consideră, dimpotrivă, că numărul 9 este mai recent. După părerea sa, cele nouă ceruri sînt o concepție tîrzie, care se explică prin ideea celor nouă planete, atestată în India, dar de origine iraniană (*ibid.*, p. 56). În orice

cum observă Anohin (*Materialî*, p. 9), cerurile prin care șamanul trebuie să treacă. Cînd iakuții fac jertfe de sînge, șamanii lor ridică sub cerul liber un copac cu nouă trepte *(taptî)*, pe care urcă, pentru a duce ofrande pînă la Aitoion. Inițierea șamanilor sibo (înrudiți cu tungușii) implică, așa cum am văzut, prezența unui arbore cu trepte; șamanul are în iurtă altul, mai mic, pe care sînt săpate nouă *taptî* (Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 50). Iată încă o dovadă a capacității sale de călătorie extatică în regiunile cerești.

Am văzut că Stîlpii Cosmici ai ostiacilor aveau șapte incizii (a se vedea mai sus, p. 247, nota 16). Vogulii cred că se poate ajunge la Cer pe o scară cu șapte trepte. În întreaga Siberie de Sud-Est întîlnim această imagine a celor șapte ceruri care nu este însă singura atestată: ideea celor nouă niveluri cerești, sau 16, 17 și chiar 33 de ceruri, nu este mai puțin răspîndită. Așa cum vom vedea în cele ce urmează, numărul cerurilor nu este legat de numărul zeilor; corelațiile dintre panteon și numărul cerurilor par uneori destul de forțate.

Astfel, altaicii vorbesc atît de șapte ceruri, cît și de 12, 16 ori 17 (Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp. 7 și urm.); la teleuți, arborele șamanic are șaisprezece crestături, reprezentînd tot atîtea niveluri cerești (Harva, *ibid.*, p. 52). În cerul cel mai înalt locuiește Tengere Kaira Kân, „Milostivul Împărat Cer"; în cele trei ceruri inferioare se află cei trei principali zei produși de Tengere Kaira Kân printr-un fel de emanație: Bai Ülgän locuiește în cel de-al șaisprezecelea cer, fiind așezat pe un tron de aur, în vîrful unui munte de aur; Kysûgan Tengere, „Cel Nespus de Puternic", în cel de-al nouălea (nu se spune nimic despre cei ce locuiesc în alte ceruri, de pildă între 15 și 10); Mergen Tengere, „Atotștiutorul", locuiește în cel de-al șaptelea cer, unde se găsește și Soarele. În celelalte ceruri, inferioare, se află ceilalți zei și numeroase ființe semidivine (Radlov, *ibid.*, pp. 7 și urm.).

Anohin a descoperit, tot la tătarii din Altai, o tradiție cu totul deosebită (*Materialî*, pp. 9 și urm.): Bai Ülgän, zeul suprem, locuiește

---

caz, este vorba de două complexe religioase diferite. Evident, în contextele în care numărul 9 exprimă limpede un multiplu al numărului 3, sîntem îndreptățiți să-l considerăm ca fiind anterior numărului 7. Vezi și F. RÖCK, „Neunmalneun und Siebenmalsieben", în *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, LX, Viena, 1930, pp. 320–330, *passim*; H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, pp. 150, 153, 245; A. FRIEDRICH și G. BUDDRUSS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, pp. 21 și urm., 96 și urm., 101 și urm. etc.; W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, XI, pp. 713–716.

în cerul suprem — al șaptelea; Tengere Kaira Kân nu mai joacă nici un rol (fiind aproape dispărut din viața religioasă, cum am putut constata); cei 7 Fii și cele 9 Fiice ale lui Ülgän locuiesc în Ceruri, însă nu se spune în care anume.[47]

Grupul de 7 sau 9 Fii (sau „Robi") ai zeului ceresc este adesea întîlnit în Asia Centrală și Septentrională, atît la ugrici cît și la turco-tătari. Vogulii cunosc șapte Fii ai Zeului, vasiugan-ostiacii vorbesc de Șapte Zei împărțiți în Șapte Ceruri: în cel mai înalt se află Num-tôrem, ceilalți șase zei fiind numiți „Paznicii Cerului" (Tôrem-karevel).[48] Un grup de Șapte Zei supremi se întîlnește și la iakuți.[49] În mitologia mongolă se vorbește, în schimb, de „Nouă Fii ai Zeu-lui" sau „Robi ai Zeului", care sînt zei protectori *(sulde-tengri)* și în același timp zei războinici. Buriații cunosc chiar numele acestor nouă Fii, care se deosebesc însă de la o regiune la alta. Numărul 9 revine de asemenea în ritualurile ciuvașilor de pe Volga și ale cere-mișilor (Harva, *ibid.*, pp. 162 și urm.).

În afară de aceste grupuri de 7 sau de 9 zei și de imaginile core-spunzătoare ale celor 7 sau 9 ceruri, se întîlnesc în Asia Centrală gru-puri și mai numeroase, ca de pildă de 33 de zei *(tengri)*, care locuiesc pe muntele Sumeru și al căror număr ar putea fi de origine indiană (*ibid.*, p. 164). Verbițki a descoperit ideea celor 33 de ceruri la altaici, iar Katanov a întîlnit-o și la soioți (*ibid.*, p. 52); totuși, frecvența acestui număr este extrem de limitată și se poate presupune că este vorba de un import recent, probabil de origine indiană. La buriați, numărul zeilor este de trei ori mai mare: 99 de zei, împărțiți în buni și răi, precum și pe regiuni: 55 de zei buni în regiunile de sud-vest și 44 de zei răi în nord-est. Cele două grupuri de zei se luptă între ele de multă vreme.[50] Și mongolii cunoșteau în vremea de demult 99 de *tengri* (Harva, p. 165). Însă nici buriații, nici mongolii nu pot

---

[47] Vezi analiza celor două concepții cosmologice în W. SCHMIDT, *Der Ursprung*, IX, pp. 84 și urm., 135 și urm., 172 și urm., 449 și urm., 480 și urm. etc.

[48] Așa cum a arătat KARJALAINEN *(Die Religion der Jugra-Völker)*, aceste nume au fost probabil împrumutate de la tătari, o dată cu concepția privitoare la cele șapte ceruri.

[49] HARVA, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 162, după PRIKLONSKI și PRIPUZOV. SIEROSZEWSKI afirmă că Bai Bainai, zeul iakut al vînătorii, are șapte tovarăși, dintre care trei sînt de partea vînătorilor, iar doi nu („Du chamanisme", p. 303).

[50] G. SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus", pp. 939 și urm.

spune nimic precis cu privire la acești zei, ale căror nume sînt obscure și artificiale.

Se cuvine să ne amintim totuși că această credință într-un Zeu ceresc suprem s-a născut în Asia Centrală și în regiunile arctice, fiind foarte veche (Eliade, *Traité*, pp. 63 și urm.; trad. rom., pp. 60 și urm.); credința în „Fiii Zeului" este tot atît de veche, deși numărul șapte reprezintă o influență orientală, prin urmare recentă. Ideologia șamanică a jucat probabil un anumit rol în răspîndirea numărului 7. După părerea lui Gahs, complexul mitico-cultural al Strămoșului lunar este legat de idolii cu șapte incizii și de Arborele-Umanitate cu șapte crengi, precum și de jertfele de sînge periodice și „șamaniste" de origine meridională, care au înlocuit jertfele nesîngeroase (ofranda capului și a oaselor către zeii cerești supremi).[51] În orice caz, la iurak-samoiezi, Duhul Pămîntului are șapte fii, iar idolii *(sjaadai)* au șapte fețe sau o față cu șapte tăieturi, sau doar șapte incizii; acești *sjaadai* sînt în legătură cu arborii sacri.[52] Am văzut că șamanul are, pe veșminte, șapte clopoței care reprezintă glasurile celor șapte Fiice cerești (*cf.* Mikhailowski, „Shamanism", p. 84). La ostiacii de pe Ienisei, viitorul șaman se retrage în singurătate, pune la fiert o veveriță zburătoare, o taie în opt bucăți, din care mănîncă șapte, iar pe a opta o aruncă. După șapte zile, revine în același loc și primește un semn care îi va hotărî vocația.[53] Numărul mistic 7 joacă, după cît se pare, un rol important în tehnica și extazul șamanului, pentru că, la iurak-samoiezi, viitorul șaman zace vreme de șapte zile și șapte nopți în stare de inconștiență, în timp ce duhurile îl ciopîrțesc și fac inițierea (Lehtisalo, *Entwurf*, p. 147); șamanii ostiaci și laponi mănîncă ciuperci cu 7 pete ca să poată intra în transă[54]; șamanul lapon primește de la maestrul său o ciupercă cu 7 pete (Itkonen, p. 159); șamanul iurak-samoyed are o mănușă cu 7 degete (Lehtisalo, p. 147); șamanul ugric are șapte duhuri drept ajutoare (Karjalainen, III, p. 311) și așa

---

[51] A. GAHS, „Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer", p. 237; *id.*, „Blutige und unblutige Opfer bei den altaischen Hirtenvölkern", *Semaine d'Ethnologie Religieuse*, sesiunea a IV-a (1925), Paris, 1926, pp. 217–232 (pp. 220 și urm.).

[52] LEHTISALO, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samojeden*, pp. 67, 77 și urm., 102. Cu privire la idolii cu șapte fețe, vezi și Kai DONNER, *La Sibérie*, pp. 222 și urm.

[53] Kai DONNER, *La Sibérie*, p. 223.

[54] KARJALAINEN, *Die Religion der Jugra-Völker*, vol. II, p. 278, III, p. 306; ITKONEN, *Heidnische Religion und späterer Aberglaube bei den finnischen Lappen*, p. 149. La ostiacii din Tsingala, bolnavul pune pe masă o pîine cu șapte crestături și aduce o jertfă lui Sänke (KARJALAINEN, III, p. 307).

mai departe. S-a constatat că, la ostiaci și la voguli, importanța numărului 7 se datorează unor influențe precise ale vechiului Orient[55], și nu încape nici o îndoială că același fenomen s-a produs și în restul Asiei Centrale și Septentrionale.

Important pentru cercetarea noastră este faptul că șamanul pare să cunoască mai îndeaproape toate cerurile, așadar și toți zeii și semizeii care locuiesc în ele. Într-adevăr, dacă poate pătrunde, pe rînd, în toate regiunile cerești, este pentru că se bucură de ajutorul locuitorilor acestora, iar înainte de a putea vorbi cu Bai Ülgän, o face cu celelalte ființe cerești, cărora le cere sprijin și protecție. Șamanul dovedește o cunoaștere experimentală asemănătoare în ceea ce privește regiunile lumii subterane. Intrarea în infern este concepută de altaici ca o „deschizătură pentru fum", care se află, bineînțeles, în „Centrul" Pămîntului (în nord, după miturile Asiei Centrale, ceea ce corespunde Centrului Cerului; Harva, *Die religiösen Vorstellungen*, p. 54; după cum se știe, „nordul" este asimilat „Centrului" în întreaga arie asiatică, din India pînă în Siberia). Printr-un soi de simetrie, pentru Infern a fost imaginat același număr de etaje ca pentru Cer: trei la caragași și la soioți, care cunosc trei ceruri; șapte sau nouă la majoritatea populațiilor din Asia Centrală și Septentrională.[56] După cum am văzut, șamanul altaic trece, pe rînd, cele șapte „piedici" *(pudak)* ale Infernului. Într-adevăr, tot el, și numai el, posedă o cunoaștere experimentală a Infernului, în care pătrunde în timpul vieții, așa cum urcă și coboară în cele șapte sau nouă ceruri.

ȘAMANISM ȘI COSMOLOGIE ÎN ARIA OCEANIANĂ

Fără a avea pretenția unei comparații între două fenomene atît de complexe cum sînt șamanismul din centrul și din nordul Asiei, pe de o parte, și șamanismul din Indonezia și din Oceania, pe de altă parte, vom face o trecere rapidă în revistă a unor fapte din aria sud-est asiatică, pentru a pune în evidență două lucruri, și anume: 1) prezența, în aceste regiuni, a simbolismului arhaic a trei zone cosmice

---

[55] Josef HAECKEL, „Idolkult und Dualsystem bei den Ugriern. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus", *Archiv für Völkerkunde*, I, Viena, 1947, pp. 95–163 (p. 136).

[56] La ugrici, Infernul are întotdeauna șapte niveluri, dar ideea nu pare originară; *cf.* KARJALAINEN, II, p. 318.

și a Axului Lumii; 2) influențele indiene (care pot fi descoperite mai ales prin intermediul rolului cosmologic și al funcției religioase a numărului 7) care s-au adăugat fondului religiei autohtone. Ni se pare, într-adevăr, că aceste două blocuri culturale, Asia Centrală și Septentrională pe de o parte, Indonezia și Oceania pe de altă parte, prezintă în această privință trăsături comune, care se explică prin faptul că și într-unul și în celălalt, tradițiile religioase arhaice au fost mult modificate, ca urmare a răspîndirii influenței culturilor superioare. Nu ne propunem să facem aici o analiză istorico-culturală a ariei indoneziene și oceaniene, îndepărtîndu-ne astfel prea mult de subiect.[57] Dorim doar să stabilim cîteva jaloane, pentru a arăta din ce ideologii și prin ce tehnici s-a putut dezvolta șamanismul.

La populațiile cele mai vechi din peninsula Malacca, mai precis la pigmeii semang, întîlnim simbolul Axului Lumii: o stîncă uriașă, Batu-Ribn, se înalță în mijlocul lumii; dedesubt se găsește Infernul. Mai demult, pe Batu-Ribn se înălța spre Cer un trunchi de copac (Schebesta, *Les Pygmées*, pp. 156 și urm.). După informațiile culese de Evans, Cerul se sprijină pe o coloană de piatră, Batu Herem, al cărei vîrf străpunge bolta, ieșind deasupra cerului Taperu, într-o regiune numită Ligoi, unde locuiesc și petrec *chinoii*.[58] Infernul, centrul Pămîntului și „poarta" Cerului se află pe aceeași axă, prin care se făcea în timpurile străvechi trecerea de la o regiune cosmică la alta. Poate că această schemă cosmologică a pigmeilor semang nu pare autentică, dar avem toate motivele să credem că o teorie asemănătoare a fost schițată încă din timpurile preistorice.[59]

---

[57] Esențialul a fost spus, într-o sinteză scurtă și îndrăzneață, de către P. LAVIOSA-ZAMBOTTI, *Les Origines et la diffusion de la civilisation*, trad. fr. Paris, Payot, 1949, pp. 337 și urm. Cu privire la cea mai veche istorie a Indoneziei, vezi G. COÈDES, *Les États hindouisés d'Indochine et d'Indonésie*, Paris, 1948, pp. 67 și urm.; *cf.* și H. G. Quaritch WALES, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, în special pp. 48 și urm., 109 și urm.

[58] Ivor N. H. EVANS, *Studies in Religion, Folk-Lore, and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, p. 156. Chinoii (Schebesta: *cenoi*) sînt suflete și totodată spirite ale Naturii, care slujesc drept mijlocitori între Dumnezeu (Tata Ta Pedn) și oameni (Schebesta, pp. 152 și urm.; EVANS, *Studies*, pp. 148 și urm.). Cu privire la rolul lor în vindecări, vezi mai jos, pp. 311 și urm.

[59] *Cf.*, de ex., W. GAERTE, „Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme", *Anthropos*, IX, 1914, pp. 956–979. Cît despre autenticitatea și vechimea culturii pigmeilor, energic susținută de către W. SCHMIDT și O. MENGHIN, se știe că problema nu a fost încă rezolvată; pentru o părere contrară, *cf.* LAVIOSA-ZAMBOTTI, *op. cit.*, pp. 132 și urm.

Cînd vom cerceta credințele legate de vindecătorii semang și de tehnicile lor magice, vom avea prilejul să descoperim unele influențe malaieziene (de pildă, capacitatea transformării într-un tigru). Se mai pot găsi unele urme de același fel în ideile lor privitoare la soarta sufletului pe celălalt tărîm. În clipa morții, sufletul părăsește trupul prin călcîi și se îndreaptă spre Răsărit, ajungînd la mare. Vreme de șapte zile, răposații se pot întoarce în satul lor; după aceea, cei care au trăit în cinste sînt însoțiți de Mampes pînă la o insulă fermecată, Belet; pentru a ajunge pe insulă, trebuie să treacă o punte vălurită abruptă și lunecoasă, pe deasupra mării. Puntea poartă numele de Balan Bacham; Bacham este un soi de ferigă care crește la capătul celălalt al punții, unde se află o femeie-chinoi, Chinoi-Sagar; ea poartă pe cap o cunună de ferigi Bacham, iar morții trebuie să-și împletească și ei cîte una înainte de a păși pe insula Belet. Mampes este paznicul punții, fiind închipuit ca un negru uriaș; el se înfruptă din ofrandele aduse morților. O dată ajunși pe insulă, răposații se îndreaptă spre Arborele Magic (care, după cît se pare, se înalță în mijlocul insulei), unde sînt toți ceilalți morți. Nou-veniții nu se pot însă împodobi cu florile Arborelui și nici nu pot gusta din roadele acestuia, decît după ce morții care au ajuns aici înaintea lor le zdrobesc toate oasele și le întorc ochii în orbite, ca ei să poată privi înăuntru. După ce toate aceste lucruri au fost îndeplinite, răposații devin cu adevărat duhuri (*kemoit*) și pot gusta din roadele Arborelui.[60] Acesta este, bineînțeles, un Arbore fermecat și un Izvor de Viață, la rădăcina căruia cresc sîni plini de lapte; tot aici se găsesc duhurile copiilor mici[61] care ar putea fi sufletele celor care nu s-au

---

Oricum, nu încape nici un fel de îndoială că pigmeii din zilele noastre, cu toate că au suferit influențele culturii superioare ale vecinilor, păstrează încă destul de bine unele trăsături arhaice; acest lucru este dovedit mai cu seamă de credințele lor religioase, atît de deosebite de cele ale vecinilor mai evoluați. Prin urmare, sîntem îndreptățiți să clasificăm schema cosmologică și mitul Axului Lumii printre rămășițele autentice ale tradiției religioase a pigmeilor.

[60] Sfărîmarea oaselor și întoarcerea ochilor pe dos ne amintesc de riturile inițiatice menite să transforme candidatul în „spirit". Cu privire la „Insula Fructelor", tărîm paradisiac al populațiilor semang, sakai și jakun, *cf.* W. W. SKEAT și C. O. BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula,* Londra, 1906, vol. II, pp. 207, 209, 321. Vezi și mai jos, p. 263, nota 63.

[61] EVANS, *Studies*, p. 157; SCHEBESTA, *Les Pygmées*, pp. 157–158; *id.*, „Jenseitsglaube der Semang auf Malakka", în *Festschrift. Publication d'hommage offerte au P(ère) W. SCHMIDT*, ed. W. Koppers, Viena, 1928, pp. 635–644.

născut încă. Deși mitul cules de Evans nu spune nimic în această privință, se pare că răposații redevin copii mici, pregătindu-se astfel pentru o nouă existență pe Pămînt.

Regăsim aici ideea Arborelui Vieții, pe crengile căruia se odihnesc sufletele copiilor mici și care pare să fie un mit foarte vechi, deși aparține unui complex religios deosebit de cel centrat pe Zeul Ta Pedn și simbolismul Axului Lumii. Descifrăm într-adevăr în acest mit legătura mistică om–planetă, pe de o parte, iar pe de altă parte, urmele unei ideologii matriarhale, care nu fac parte din complexul arhaic: Zeul suprem al Cerului, simbolismul celor trei zone cosmice, mitul unui timp primordial în care existau legături nemijlocite și lesnicioase între Pămînt și Cer (mitul „Paradisului pierdut"). De asemenea, faptul că răposații pot reveni, vreme de șapte zile, în satul lor, dovedește o influență indo-malaiezianã mai recentă.

La populația sakai, aceste influențe sînt mai evidente: conform credinței acesteia, sufletul părăsește trupul prin partea din spate a capului și se îndreaptă spre Apus. Mortul încearcă să pătrundă în Cer chiar pe poarta pe unde intră sufletele malaiezilor, dar nu reușește și atunci trebuie să treacă o punte, Menteg, pe deasupra unui cazan cu apă clocotită (ideea este de origine malaiezianã, Evans, *Studies*, p. 209, n. 1). Puntea este de fapt un trunchi de copac fără scoarță. Sufletele celor răi cad în cazan. Yenang vede și le lasă să fiarbă pînă cînd nu mai rămîne din ele decît o pulbere; apoi le cîntărește și, dacă sufletele au devenit ușoare, le trimite în Cer, dacă nu, le lasă să ardă în continuare pentru a le purifica prin foc.[62]

Populația besisi din districtul Kuala Langat, regiunea Selangan, ca și cea bebrang vorbesc de o Insulă a Fructelor, spre care se îndreaptă sufletele morților. Insula este asemuită Arborelui Mapik din credințele populației semang. Aici, cînd îmbătrînesc, oamenii pot redeveni copii, pentru a crește apoi din nou.[63] În credința populației

---

[62] EVANS, *Studies*, p. 208. Cîntărirea sufletului și purificarea sa prin foc sînt idei orientale. Infernul sakai trădează influențe puternice, probabil recente, care au înlocuit concepțiile autohtone cu privire la lumea cealaltă.

[63] Este mitul foarte răspîndit al „paradisului", unde viața curge fără oprire, într-un veșnic reînceput. *Cf.* Tuma, insula spiritelor (= a morților) de la melanezienii din Trobriand: „cînd (spiritele) îmbătrînesc, își aruncă pielea veștedă, zbîrcită, înfățișîndu-se apoi cu trupul acoperit cu o piele netedă, plete negre, dinți sănătoși și puternici. Viața lor este astfel un nou început, o întinerire veșnică, cu tot ceea ce înseamnă tinerețea, adică iubiri și plăceri" (B. MALINOWSKI, *La vie sexuelle des sauvages du Nord-Ouest de la Mélanésie*, trad. fr. Paris, 1930, p. 409); *id.*, *Myth in Primitive Psychology*, Londra și New York, 1926, pp. 80 și urm. („Myth of Death and the Recurrent Cycle of Life").

besisi, Universul este împărțit în șase regiuni superioare, Pământ și șase regiuni subterane (Evans, *Studies*, pp. 209–210), ceea ce arată că vechea concepție tripartită s-a amestecat cu ideile cosmologice indo-malaieziene.

La populația jakun[64], se pune pe mormînt un stîlp înalt de cinci picioare, cu 14 crestături: 7 pe o parte, în sus, și 7 pe cealaltă, în jos; stîlpul poartă numele de „scara sufletului" (*ibid.*, pp. 266–267). Vom avea prilejul să revenim asupra simbolismului scării (*cf.* mai jos, pp. 443 și urm.); să remarcăm, deocamdată, prezența celor șapte crestături care reprezintă, fie că populația jakun își dă sau nu seama de acest lucru, cele șapte niveluri cerești pe care trebuie să le străbată sufletul, ceea ce dovedește pătrunderea ideilor de origine orientală chiar la populații „primitive" cum este jakun.

Populația dusun[65], din nordul insulei Borneo, își imaginează că drumul morților urcă pe un munte și trece peste un rîu (*ibid.*, pp. 33 și urm.). Rolul muntelui în mitologiile funerare se explică tot prin simbolismul înălțării și cuprinde credința într-o locuință cerească pentru răposați. Vom vedea în cele ce urmează că morții „se agață de munți", întocmai cum fac șamanii sau eroii în ascensiunile lor inițiatice. Ceea ce trebuie precizat încă de pe acum este faptul că, la toate populațiile pe care le trecem în revistă, șamanismul este strîns legat de credințele funerare (Munte, Insulă paradisiacă, Arbore al Vieții) și de concepțiile cosmologice (Axul Lumii = Arborele Cosmic, trei regiuni cosmice, șapte ceruri etc.). Făcîndu-și meseria de vindecător sau de psihopomp, șamanul folosește datele tradiționale privitoare la topografia infernală (fie că este cerească, maritimă ori subterană), date care se bazează în ultimă instanță pe o cosmologie arhaică, deși de mai multe ori îmbogățită ori alterată de influențe exotice.

Populația ngadju dayak din sudul insulei Borneo are o concepție mai deosebită cu privire la Univers: cu toate că există o lume superioară și una inferioară, lumea noastră nu trebuie văzută ca un al treilea termen, ci ca totalitatea celor două, pe care le oglindește și le reprezintă în același timp.[66] Toate acestea fac parte de altfel din

---

[64] După EVANS (*Studies*, p. 264), aceștia ar fi de rasă malaieză, reprezentînd însă un val mai vechi (venit din Sumatra) decît malaiezienii propriu-ziși.

[65] De rasă proto-malaieză și locuitorii aborigeni ai insulei; EVANS, *Studies*, p. 3.

[66] *Cf.* H. SCHÄRER, „Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo", *Cultureel Indie*, IV, Leyda, 1942, pp. 73–81 (în special

ideologia arhaică, după care tot ceea ce există pe Pămînt nu este altceva decît o replică a modelelor aflate în Cer sau „dincolo". Să mai adăugăm că ideea celor trei zone cosmice nu vine în contradicție cu cea a unității lumii. Numeroasele simbolisme care exprimă similitudinea dintre cele trei lumi și mijloacele de comunicare dintre ele exprimă în același timp unitatea și integrarea lor într-un singur Cosmos. Existența a trei zone cosmice — idee pe care am socotit necesar s-o punem în evidență, din motivele arătate mai sus — nu exclude Unitatea profundă a Universului, nici aparentul său „dualism".

Mitologia populației ngadju dayak este destul de complicată, dar putem releva ca trăsătură dominantă „dualismul cosmologic". Arborele Lumii precedă acest dualism, deoarece reprezintă Cosmosul în totalitatea sa (Schärer, *Die Gottesidee*, pp. 35 și urm.); el simbolizează chiar unificarea celor două divinități superioare (*ibid.*, p. 37 și urm.). Crearea lumii este rezultatul conflictului dintre cei doi zei care reprezintă cele două principii polare: feminin (inferior din punct de vedere cosmologic, reprezentat de Ape și de Șarpe) și masculin (regiunea superioară, Pasărea). În timpul luptei dintre cei doi zei antagoniști, Arborele Lumii (= totalitatea primordială) este distrus (Schärer, *ibid.*, p. 34), însă această distrugere este doar provizorie: arhetip al oricărei activități omenești creatoare, Arborele Lumii nu este distrus decît pentru a renaște. Înclinăm să vedem în aceste mituri atît vechea schemă cosmogonică a hierogamiei Cer–Pămînt, exprimată de asemenea, pe un alt plan, prin simbolismul polilor opuși complementari Pasăre–Șarpe, cît și structura „dualistă" a vechilor mitologii lunare (opoziția dintre contrarii, alternanța dintre distrugeri și creații, eterna reîntoarcere). Este neîndoielnic faptul că la vechiul fond autohton s-au adăugat mai tîrziu (cu timpul) influențe indiene, deși acestea s-au limitat adesea la numele zeilor.

Se cuvine să remarcăm în primul rînd că Arborele Lumii este prezent în orice sat și chiar în orice casă dayak (*cf.* Schärer, *ibid.*, pp. 76 și urm. și planșele I–II) și că acest Arbore este reprezentat cu șapte crengi. Faptul că el este simbolul Axului Lumii și prin urmare drumul către Cer este dovedit tot de „bărcile răposaților" indonezieni,

---

p. 78); *id.*, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, pp. 31 și urm. *Cf.* și W. MÜNSTERBERGER, *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen. Ein Beitrag zur Kulturanalyse Südostasiens*, Haga, 1939, în special pp. 143 și urm. (Borneo); J. G. RÖDER. *Alathala. Die Religion der Inlandstämme Mittelcerams*, Bamberg, 1948, pp. 33 și urm., 63 și urm., 75 și urm., 96 și urm. (Ceram).

care trebuie să-i transporte pe morți pe „celălalt tărîm“ ceresc.[67] Arborele, reprezentat cu șase crengi (șapte, cu tot cu vîrf), avînd de o parte soarele și de cealaltă luna, are uneori forma unei lănci împodobite cu simbolurile folosite îndeobște pentru reprezentarea „scării șamanului“, pe care acesta se urcă la Cer pentru a aduce sufletul fugar al bolnavului.[68] Arborele Lance-Scară, care apare în „bărcile răposaților“, nu este altceva decît replica Arborelui miraculos care se găsește „dincolo“ și pe care sufletele îl văd în călătoria lor spre zeul Devata Sangiang. Șamanii indonezieni (de pildă, la populațiile sakai, kubu și dayak) au și ei un arbore pe care îl folosesc drept scară pentru a ajunge în lumea spiritelor, spre a căuta sufletele bolnavilor.[69] Ne vom da seama care este rolul Arborelui-Lance cînd vom examina tehnicile șamanismului indonezian. Să notăm în treacăt că arborele șamanic al populației dusundayak, folosit în ceremoniile de vindecare, are șapte crengi (Steinmann, „Das kultische Schiff“, p. 189).

Populația batak, ale cărei idei religioase provin în cea mai mare parte din India, crede că Universul este împărțit în trei regiuni: Cerul cu șapte niveluri, unde locuiesc zeii, Pămîntul, pe care trăiesc oamenii, și Infernul, tărîm al demonilor și al răposaților.[70] Se mai întîlnește la această populație și mitul unui timp paradisiac, în care Cerul era mai aproape de Pămînt iar comunicarea dintre zei și oameni era continuă; dar, din pricina mîndriei omului, drumul spre lumea cerească a fost întrerupt. Zeul suprem, Mula djadi na bolon („Cel care începe cu sine însuși“), creator al Universului și al celorlalți zei, locuiește în ultimul cer și pare să fi devenit — ca toți zeii supremi ai „primitivilor“ — un *deus otiosus*; nu i se mai aduc jertfe.

---

[67] Alfred STEINMANN, „Das kultische Schiff in Indonesien“, în *Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst*, XIII–XIV, Berlin, 1939–1940, pp. 149–205, (p. 163); *id.*, „Eine Geisterschiffmalerei aus Südborneo“, extras din *Jahrbuch des Bernischen Historischen Museums in Bern*, XXII, 1942, pp. 107–112 (publicat și separat) (p. 6 din extras).

[68] A. STEINMANN, „Das kultische Schiff“, p. 163.

[69] STEINMANN, *ibid.*, p. 163. Și în Japonia, stîlpul și arborele sînt considerate chiar în zilele noastre „calea zeilor“; *cf.* A. SLAVIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen“, pp. 727–728, nota 10.

[70] Dar, așa cum era de așteptat, numeroși morți ajung la Cer; L. LOEB, *Sumatra*, p. 75. Cu privire la mulțimea riturilor funerare, vezi mai jos, p. 327.

În regiunile subterane trăiește un Șarpe cosmic, care va distruge în cele din urmă lumea.[71]

Populația minangkabau din Sumatra are o religie hibridă, bazată pe animism, dar puternic influențată de hinduism și islamism[72]. Univesul are șapte etaje. După moarte, sufletul trebuie să treacă pe deasupra unui Infern în flăcări, pe tăișul unui brici; păcătoșii cad în mijlocul focului, cei buni urcă la Cer, unde se înalță un Arbore uriaș. Sufletele rămîn aici pînă la învierea din urmă.[73] Se poate recunoaște cu ușurință, în acest caz, amestecul de teme arhaice (puntea, Arborele Vieții, care primește și hrănește sufletele) și de influențe exotice (focul Infernului, ideea învierii).

Populația nias cunoaște Arborele Cosmic, din care a luat ființă totul. Ca să urce la Cer, morții trebuie să treacă o punte; dedesubt se află prăpastia Infernului. La intrarea în Cer stă un paznic înarmat cu o lance și un scut; o pisică îl ajută să arunce sufletele vinovate în vîltoarea Infernului.[74]

---

[71] J. LOEB, *Sumatra*, pp. 74–78.

[72] După cum am observat în mai multe rînduri și cum am avut prilejul să precizăm, fenomenul este general pentru toată lumea malaieză. *Cf.*, de exemplu, influențele mahomedane în Toradja, LOEB, „Shaman and Seer", p. 61; influențele indiene complexe suferite de malaiezieni, J. CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, pp. 16, 90, 108 și urm.; R. O. WINSTEDT, *Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magic*, Londra, 1925, în special pp. 8 și urm., 55 și urm. și *passim* (influențele islamice pp. 28 și urm. și *passim*); *id.*, „Indian Influence in the Malay World", *Journal of the Royal Asiatic Society*, III–IV, 1944, pp. 186–196; MÜNSTERBERGER, *Ethnologische Studien*, pp. 83 și urm. (influențele indiene în Indonezia); influențele hinduse în Polinezia, E. S. C. HANDY, „Polynesian Religion", *Berenice P. Bishop Museum Bulletin*, 4, Honolulu, 1927, *passim*; CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, pp. 303 și urm.; W. E. MÜHLMANN, *Arioi und Mamaia. Eine ethnologische, religionssoziologische und historische Studie über Kultbünde*. Wiesbaden, 1955, pp. 177 și urm. (influențele hinduse și budiste în Polinezia). Nu trebuie uitat însă că aceste influențe nu au modificat, în general, decît *expresia* vieții magico-religioase, deci nu au *creat* în nici un caz marile scheme mitico-cosmologice care ne interesează în lucrarea de față.

[73] J. LOEB, *Sumatra*, p. 124.

[74] J. LOEB, *Sumatra*, pp. 150 și urm. Autorul observă (p. 154) asemănarea dintre acest complex din mitologia infernală a populației nias și ideile populațiilor indiene naga. Comparația s-ar putea extinde și la alte popoare aborigene din India; este vorba de rămășițele a ceea ce este cunoscut sub numele de civilizație austro-asiatică, ce cuprinde popoarele pre-ariene și pre-dravidiene din India și cea mai mare parte a populațiilor aborigene din Indochina și din Insulindia. Cu privire la unele dintre aceste aspecte, *cf.* ELIADE, *Yoga*, pp. 340 și urm.; trad. rom., pp. 363 și urm.; COÈDES, *Les États hindouisés*, pp. 23 și urm.

Să ne oprim aici cu exemplele indoneziene. Vom reveni asupra tuturor acestor motive mitice (punte funerară, înălțarea etc.) și asupra tehnicilor șamanice care sînt întrucîtva legate de acestea. Am dorit doar să arătăm, cel puțin pentru o parte din aria oceaniană, prezența unui complex cosmologic și religios foarte vechi, modificat în chip divers de influențele succesive ale ideilor indiene și asiatice.

CAPITOLUL IX

Șamanismul nord și sud-american

ȘAMANISMUL LA ESCHIMOȘI

Dincolo de legăturile istorice dintre Asia de Nord și America de Nord, continuitatea culturală a eschimoșilor și a popoarelor arctice actuale din Asia și chiar din Europa (ciuccii, iakuții, samoiezii și laponii) nu poate fi pusă la îndoială.[1] Unul din principalele elemente ale acestei continuități este reprezentat de șamanism: șamanii au în viața religioasă și socială a eschimoșilor, ca și în cea a vecinilor lor din Asia, un rol de căpetenie. După cum am văzut, inițierea șamanilor prezintă peste tot, în linii mari, caracteristicile inițierii în viața mistică: vocația, retragerea în singurătate, ucenicia pe lîngă un învățător, apropierea de unul sau de mai multe spirite familiare, ritualurile simbolice ale morții și ale învierii, limbajul secret. Cum vom vedea în cele ce urmează, experiențele extatice ale șamanului *(angakok)* eschimos cuprind zborul mistic și călătoria în adîncul mării, ambele elemente regăsindu-se în șamanismul nord-asiatic. Se poate observa, de asemenea, existența unor legături mai strînse între șamanul eschimos și divinitatea celestă sau zeul cosmocrat care l-a înlocuit mai tîrziu.[2] Există totuși unele diferențe minore față de Asia

---

[1] *Cf.* W. THALBITZER, „Parallels within the Culture of the Arctic Peoples", *Annales de XX Congresse Internacional de Americanistas*, vol. I, Rio de Janeiro, 1925, pp. 283-287; Fr. BIRKET-SMITH, „Ueber die Herkunft der Eskimos und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung", *Anthropos*, vol. 25, 1930, pp. 1–23; Paul RIVET, *Los orígines del hombre americano*, Mexico, 1943, pp. 105 și urm. S-a încercat, de asemenea, stabilirea unei legături lingvistice între limba eschimoșilor și graiurile din Asia Centrală; *cf.* de exemplu Aurélien SAUVAGEOT, „Eskimo et Ouralien", *Journal de la Société des Americanistes*, serie nouă, vol. XVI, Paris, 1924, pp. 279–316. Ipoteza nu a fost însă acceptată de specialiști.

[2] *Cf.* K. RASMUSSEN, *Die Thulefahrt*, Frankfurt pe Main, 1926, pp. 145 și urm.; fiind socotiți intermediari între oameni și Sila (Cosmocratorul, adică Stăpînul Universului), șamanii au o adîncă venerație față de acest Mare Zeu, cu care încearcă să intre în legătură prin concentrare și meditație.

de Nord-Est: șamanul eschimos nu are nici tobă, nici un costum ritual propriu-zis.

Principalele prerogative ale șamanului eschimos sînt vindecarea, călătoria în adîncuri pînă la Mama Animalelor, menită să asigure bogăția vînatului, precum și a timpului frumos, prin mijlocirea lui Sila, și ajutorul dat femeilor sterile.[3] Boala vine din încălcarea tabuurilor, adică dintr-o tulburare a sacrului, sau este pricinuită de răpirea sufletului de către un mort. În primul caz, șamanul se străduiește să înlăture greșeala cu ajutorul spovedaniilor colective[4]; în cel de-al doilea, pornește în călătoria extatică spre Cer sau în adîncurile mării, pentru a găsi sufletul bolnavului și a i-l aduce înapoi în trup[5]. Prin aceleași călătorii extatice, *angakok* se apropie de Takánakapsâluk, în adîncul oceanului, sau de Sila, în Ceruri. De altfel, șamanul este un specialist al zborului magic. Unii șamani au călătorit în Lună, alții au făcut în zbor ocolul Pămîntului.[6] Conform tradiției, șamanii zboară precum păsările, brațele lor întinse închipuind aripile. Șamanii *angakut* cunosc viitorul, fac profeții, prevestesc schimbarea vremii și săvîrșesc minuni.

Cu toate acestea, eschimoșii își aduc aminte de vremurile de demult, cînd *angakut* erau mult mai puternici decît astăzi (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, pp. 131 și urm.; *id.*, *Netsilik Eskimos*, p. 295). „Eu însumi sînt șaman, îi mărturisea unul dintre ei lui Rasmussen, dar nu mă pot compara cu bunicul meu Titqatsaq. Pe vremea lui, un șaman ajungea pînă la Mama animalelor marine, zbura pînă în Lună sau călătorea prin văzduh..." (Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, p. 299).

---

[3] W. THALBITZER, „The Heathen Priests of East Greenland", p. 457; Knud RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, p. 109; id., *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, pp. 28 și urm.; E. M. WEYER, *The Eskimos*, pp. 432, 437 și urm.

[4] *Cf.*, de ex., RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 133 și urm., 144 și urm.

[5] Se spune că sufletul bolnavului se înalță spre regiunile bogate în sacralitate: marile regiuni cosmice („Luna", „Cerul"), locurile bîntuite de morți, izvoarele vieții („ținutul ursilor", ca la eschimoșii din Groenlanda; *cf.* THALBITZER, „Les Magiciens Esquimaux", pp. 80 și urm.).

[6] K. RASMUSSEN, „The Netsilik Eskimos. Social Life and Spiritual Culture", în *Raport of the Fifth Thule Expedition*, VIII, 1–2, Copenhaga, 1931, pp. 299 și urm.; G. HOLM (în THALBITZER ed., *The Ammassalik Eskimo: Contributions to the Ethnology of the East Greenland Natives*, I, Copenhaga, 1914, pp. 1–147), pp. 96 și urm. Cu privire la călătoria eschimoșilor din Asia Centrală, a se vedea mai jos, p. 273. În chip cu totul surprinzător, tradiția călătoriilor extatice ale șamanilor lipsește cu desăvîrșire la eschimoșii copper; *cf.* RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, p. 33.

Se cuvine să subliniem și în acest caz ideea diminuării puterii șamanilor, care se regăsește în multe alte culturi.

Șamanul eschimos nu se pricepe doar să înalțe rugăciuni către Sila, pentru îndreptarea vremii (*cf.* Rasmussen, *Die Thulefahrt*, pp. 168 și urm.), ci este în stare și să oprească furtuna, printr-un ritual destul de complicat, care cuprinde chemarea în ajutor a unor spirite, evocarea morților și lupta cu un alt șaman, în timpul căreia acesta este de mai multe ori „ucis" și „înviat".[7] Oricare le-ar fi scopul, ședințele au loc seara, în prezența întregului sat. Din cînd în cînd, spectatorii îl încurajează pe *angakok* prin cîntece stridente și strigăte. Șamanul își prelungește cîntecele în „limbaj secret", pentru a chema spiritele. Căzut în transă, vorbește cu glas tare, ciudat, care nu seamănă cu glasul lui.[8] Cîntecele improvizate pe timpul transei cuprind uneori referiri la experiențele mistice ale șamanului.

„Trupul meu este numai ochi.
Priviți-l! Nu vă fie teamă!
Văd în toate părțile!"

spune cîntecul unui șaman (Thalbitzer, „Les magiciens esquimaux", p. 102), făcînd aluzie, fără îndoială, la experiența mistică a luminii interioare pe care o trăiește înainte de a intra în transă.

În afara acestor ședințe impuse de problemele colective (furtunile, lipsa vînatului, amănunte despre vreme etc.) sau de boală (care pune și ea în primejdie, într-un fel sau altul, echilibrul societății), șamanul pornește în călătorii extatice spre Cer, spre Tărîmul Morților, pentru propria sa plăcere („for joy alone"). Este prin urmare legat, așa cum cere obiceiul în vederea pregătirii pentru o ascensiune, și se înalță în văzduh, unde stă îndelung de vorbă cu morții; la întoarcerea pe Pămînt, povestește viața pe care o duc cei răposați în Cer (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, pp. 129–131). Acest amănunt dovedește că șamanul eschimos are nevoie de experiența extatică în sine, tot așa cum are nevoie de singurătate și de meditație, de lungi conversații cu spirite ajutătoare și de liniște.

---

[7] A se vedea descrierea amănunțită a unei astfel de adunări în RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Copper Eskimos*, pp. 34 și urm.; *cf.*, de asemenea, comentariul pertinent al lui Ernesto de MARTINO, *Il Mondo Magico*, pp. 148–149.

[8] *Cf.* , de ex., RASMUSSEN, *The Netsilik Eskimos*, p. 294; WEYER, pp. 237 și urm.

Se consideră, îndeobște, că regiunile în care se află morții sînt în număr de trei (*cf.*, de ex., Rasmussen, *The Netsilik Eskimos*, pp. 315 și urm.): Cerul, un Infern aflat chiar sub scoarța terestră și încă un Infern situat la mare adîncime, în măruntaiele Pămîntului. Atît în Cer, cît și în adevăratul Infern, cel din adîncurile Pămîntului, morții au o existență fericită, în voie bună și prosperitate. Marea și singura deosebire față de viața de pe Pămînt este că anotimpurile sînt întotdeauna opusul celor pămîntești: cînd pe Pămînt este iarnă, în Cer și în Infern este vară, și invers. Doar în Infernul aflat chiar sub scoarța terestră, sortit celor care s-au făcut vinovați de încălcarea tabuurilor, vînătorilor nu prea pricepuți, domnesc foametea și deznădejdea (Rasmussen, *ibid.*). Șamanii cunosc foarte bine aceste regiuni, iar cînd un mort se teme să facă singur drumul spre tărîmul celălalt și ia sufletul unui om viu, șamanul *(angakok)* știe unde să-l găsească.

Cîteodată, călătoria în lumea de dincolo a șamanului se desfășoară în timpul unei transe cataleptice care prezintă toate caracteristicile unei morți aparente. Așa s-a întîmplat cu un șaman din Alaska, care declară că a fost mort și că a mers timp de două zile pe calea celor trecuți dincolo, pe care pășiseră atîția înaintea lui. În timp ce mergea, auzea mereu vaiete și plînsete: cei vii își jeleau astfel morții, după cum avea să afle mai tîrziu. Șamanul a ajuns într-un sat mare, asemănător satelor de pe pămînt, și două umbre l-au dus într-o casă. În mijlocul casei ardea un foc, iar pe cărbuni sfîrîiau cîteva bucăți de carne, cu ochi vii, care urmăreau toate mișcările șamanului. Umbrele care îl însoțeau i-au spus să nu cumva să se atingă de carne (șamanul gustase odată din mîncărurile din ținutul morților și cu greu s-a putut întoarce înapoi pe Pămînt). După ce a stat o vreme în sat, șamanul și-a urmat drumul, a ajuns în Calea Laptelui, a mers mult, pînă la capăt, și în cele din urmă a coborît pe propriul său mormînt. Îndată ce a ajuns pe mormînt, trupul său a prins viață, iar șamanul a părăsit cimitirul, s-a întors în sat și și-a povestit călătoria.[9]

Sîntem în fața unei experiențe extatice care trece dincolo de sfera șamanismului propriu-zis, dar care, cu toate că este accesibilă altor ființe umane privilegiate, este foarte des întîlnită în mediile șamanice. Coborîrea în Infern sau înălțarea în Paradisul ceresc, cuprinse în

---

[9] E. W. NELSON, „The Eskimo about Bering Strait", *18th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1896–1897, I, Washington, 1899, pp. 19–518, pp. 433 și urm.

faptele eroilor polinezieni, turco-tătari, nord-americani etc. fac parte din categoria călătoriilor extatice în zonele interzise, iar mitologiile funerare respective includ astfel de întîmplări.

Capacitățile extatice le permit șamanilor eschimoși să facă orice călătorie „în gînd", în oricare din regiunile cosmice. Ca măsură de precauție, șamanii sînt legați cu funii, ca să poată călători doar „în gînd", altfel ar fi duși departe, în văzduh, și ar dispărea cu adevărat. Legați așadar foarte strîns și uneori despărțiți de privitori printr-o cortină, șamanii invocă mai întîi spiritele familiare, cu ajutorul cărora se desprind de Pămînt spre a atinge Luna ori spre a pătrunde în adîncul oceanului sau în măruntaiele pămîntului. Așa s-a întîmplat cu un șaman al eschimoșilor baffin, care a fost dus în Lună de spiritul său ajutător (care era de fapt un urs); aici a văzut o casă cu o ușă aducînd cu botul unei morse, care amenința să-l sfîșie pe intrus (motivul bine cunoscut al „intrării anevoioase", asupra căruia vom reveni mai tîrziu). Pătrunzînd în cele din urmă în casă, s-a întîlnit cu Omul-din-Lună și cu soția acestuia, Soarele. După multe întîmplări, s-a întors pe Pămînt, iar trupul său, care fusese neînsuflețit pe timpul extazului, a dat semne de viață. La sfîrșit, șamanul a dezlegat toate funiile și a istorisit celor de față prin ce trecuse de-a lungul călătoriei sale.[10]

Aceste întîmplări, care nu au un motiv aparent, repetă într-un fel călătoria inițiatică plină de primejdii și mai ales trecerea prin „poarta strîmtă", care nu este deschisă decît pentru o clipă. Șamanul eschimos simte nevoia acestor călătorii extatice, pentru că devine el însuși mai ales în timpul transei: experiența mistică îi este necesară pentru că ea face parte din propria sa personalitate.

Nu numai călătoriile „în gînd" îl aduc însă în fața acestor încercări inițiatice. Din cînd în cînd, eschimoșii sînt terorizați de duhurile rele, pe care șamanii sînt chemați să le îndepărteze. În asemenea cazuri, ședința implică o luptă înverșunată între spiritele apropiate șamanului și duhurile rele (care sînt fie spirite ale Naturii, supărate din pricina încălcării tabuurilor, fie sufletele unor morți). Uneori,

---

[10] Franz BOAS, „The Central Eskimos", pp. 598 și urm. Eliberarea șamanului din funiile cu care este legat reprezintă una din numeroasele probleme de parapsihologie, pe care nu o vom putea aborda aici. Din punctul de vedere al istoriei religiilor, eliberarea din funii, ca atîtea alte „minuni" șamanice, înseamnă că șamanul a dobîndit, prin inițiere, condiția de „spirit".

șamanul părăsește coliba și se întoarce cu mîinile pline de sînge (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, pp. 144 și urm.).

Cînd este pe punctul de a intra în transă, șamanul face anumite mișcări, ca și cum s-ar pregăti să se arunce în apă. Chiar atunci cînd urmează să pătrundă în regiunile subterane, șamanul face aceleași mișcări, ca și cum s-ar arunca în apă, ar înota și ar reveni la suprafața oceanului. Cineva i-a povestit lui Thalbitzer că un șaman „s-a întors de trei ori înainte de a se cufunda cu adevărat" („The Heathen Priests", p. 459). Expresia cea mai folosită pentru a desemna șamanul este „cel care coboară în adîncul mării" (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, p. 124). Coborîrea în adîncurile apelor este înfățișată simbolic, după cum am văzut, pe veșmintele multor șamani siberieni (labe de rață, desene reprezentînd păsări de apă etc.). Într-adevăr, în adîncul oceanului se află Mama animalelor marine, formulă mitică a Marii Zeițe a Fiarelor, izvor și matcă a vieții universale, de bunăvoința căreia depinde existența tribului. Prin urmare, șamanul trebuie să coboare periodic în adîncuri spre a restabili legătura spirituală cu Mama Animalelor. Dar, așa cum am constatat, locul foarte însemnat pe care aceasta îl deține în viața religioasă a colectivității și în experiența mistică a șamanului nu exclude nicidecum venerarea lui Sila, Ființă Supremă de structură cerească, domnind și el peste vreme și trimițînd pe Pămînt furtuni și viscole. Așadar, șamanii eschimoși nu par să fie specializați în coborîrea în adîncul mărilor sau în înălțarea la Cer: meseria lor le implică în egală măsură pe amîndouă.

Coborîrea în ținutul unde se află Takánakapsâluk, Mama Focii, se face la cererea unui individ, fie ca urmare a unei boli, fie a unei vînători cu ghinion, iar în această situație, șamanul este răsplătit. Se întîmplă însă uneori ca vînatul să lipsească de tot și ca satul să fie amenințat de foamete; în acest caz, toți locuitorii se adună în casa în care are loc ședința, iar călătoria extatică a șamanului se face în numele întregii comunități. Participanții trebuie să-și desfacă curelele, să-și dezlege șireturile și să stea cu ochii închiși fără să scoată o vorbă. Un timp, șamanul respiră adînc, în tăcere, după care cheamă spiritele ajutătoare. Cînd acestea sosesc, șamanul începe să rostească în șoaptă: „Mi se deschide calea! mi se deschide calea!", iar participanții repetă în cor: „Așa să fie!" Într-adevăr, pămîntul se deschide, ca să se închidă la loc într-o clipă, iar șamanul luptă vreme îndelungată cu niște forțe necunoscute, după care strigă: „Iată, calea este acum deschisă!" Participanții strigă atunci în cor: „Fie ca drumul

să-i fie deschis, să aibă un drum în față lui!" Se aude, mai întîi de sub pat, apoi mai departe, un strigăt: halala-he-he-he, halala-he-he-he!, semn că șamanul a plecat. Strigătul se aude din ce în ce mai slab, pînă cînd dispare cu totul.

În acest timp, participanții cîntă în cor, cu ochii închiși și se întîmplă uneori ca veșmintele șamanului, pe care acesta le-a scos înainte de ședință, să prindă viață și să zboare prin casă, pe deasupra capetelor. Se aud suspine, precum și răsuflarea adîncă a persoanelor moarte cu mult timp în urmă; sînt șamanii morți, care au venit să-l ajute pe cel ce se pregătește să plece într-o călătorie atît de primejdioasă. Suspinele și respirația lor par să vină din străfunduri, din adîncul apelor, ca și cum ar fi niște animale marine.

Ajuns pe fundul oceanului, șamanul se găsește în fața a trei pietre uriașe, în veșnică mișcare, care îl împiedică să meargă mai departe: trebuie să treacă printre ele, dar poate fi strivit. (Încă o imagine a „trecerii strîmte" care îi împiedică pe neinițiați, adică pe cei ce nu se pot comporta ca „spirite", să atingă un plan superior al ființei.) O dată obstacolul depășit, șamanul ajunge, mergînd pe o cărare, la un fel de golf: pe o colină se înalță casa lui Takánakapsâluk, clădită din piatră, cu o ușă strîmtă. Șamanul aude răsuflarea și gîfîitul animalelor marine, dar nu le vede. Ușa este păzită de un cîine care-și arată colții și care este rău cu toți cei ce se tem de el, însă șamanul trece peste el, iar cîinele înțelege că este un vrăjitor foarte puternic. (Toate aceste piedici sînt pregătite pentru șamanul obișnuit, dar cei care sînt într-adevăr foarte puternici ajung pe fundul mării și chiar alături de Takánakapsâluk, aruncîndu-se peste cort sau peste colibă, ca și cum ar aluneca printr-un tub...)

Dacă zeița este supărată pe oameni, în fața casei sale se ridică un zid uriaș, pe care șamanul trebuie să-l dărîme cu umărul, dintr-o singură lovitură. Alții spun că Takánakapsâluk locuiește într-o casă fără acoperiș, ca zeița să vadă mai bine din locul unde șade, lîngă foc, ce fac oamenii. Animale marine de toate felurile viețuiesc într-un iaz aflat lîngă cămin, în partea dreaptă, iar țipetele și răsuflarea lor se aud tot timpul. Părul acoperă fața zeiței, care este murdară și neîngrijită: din pricina păcatelor oamenilor, este aproape bolnavă. Șamanul trebuie să se apropie de ea, să-i pună mîna pe umăr și să-i pieptene părul (pentru că zeița nu are degete ca să se poată pieptăna singură). Înainte de aceasta mai este încă un obstacol de trecut: tatăl lui Takánakapsâluk, luîndu-l drept un mort care se îndreaptă spre

Ținutul Umbrelor, vrea să-l atingă, însă șamanul strigă: „Sînt din carne și sînge!“ și reușește să treacă mai departe.

În timp ce o piaptănă pe Takánakapsâluk, șamanul îi spune: „Oamenii nu mai au foci!...“ Zeița îi răspunde în limba spiritelor: „Pruncii lepădați în taină de femei și tabuurile încălcate au mîncat carnea fiartă și au închis drumul animalelor!“ Șamanul trebuie să folosească toate mijloacele pentru a o îmbuna pe zeiță, care deschide în cele din urmă iazul, lăsînd animalele să plece în voie. Animalele pot fi zărite mișcîndu-se pe fundul mării; puțin după aceea, se aude răsuflarea întretăiată a șamanului, ca și cum ar ieși la suprafața apei. Urmează o lungă tăcere. La sfîrșit, șamanul vestește: „Am ceva de spus!“ I se răspunde în cor: „Spune! spune!“ Atunci șamanul cere, în limba spiritelor, mărturisirea păcatelor. Una cîte una, femeile mărturisesc cum au lepădat pruncii și cum au încălcat tabuurile, căindu-se.[11]

Se poate așadar observa că această coborîre extatică în adîncul mării cuprinde un șir neîntrerupt de piedici care seamănă întru totul cu încercările unei inițieri. Motivul trecerii printr-un spațiu care se închide mereu și peste o punte îngustă ca un fir de păr, cîinele fioros, îmbunarea divinității mînioase revin ca niște laitmotive atît în povestirile inițiatice, cît și în cele privitoare la călătoriile mistice în „lumea de dincolo“. În ambele cazuri intervine ruptura de nivel ontologic: încercările trebuie să arate că acela care se încumetă să facă așa ceva a depășit condiția umană, adică este asimilat „spiritelor“ (imagine care oglindește o mutație de ordin ontologic: accesul în lumea spiritelor); dacă nu ar fi un „spirit“, șamanul nu ar putea trece niciodată printr-un loc atît de strîmt...

Nu numai șamanul, ci orice eschimos poate chema spiritele, prin metoda numită *qilaneq*. Nu trebuie decît să pună bolnavul pe pămînt și să-i țină capul ridicat cu ajutorul unei curele. Sînt chemate spiritele și, în clipa în care capul se face greu, înseamnă că au venit spiritele. Li se pun întrebări: cînd capul se face și mai greu, răspunsul este negativ. Femeile folosesc adesea acest mijloc de divinație prin spirite. Șamanii recurg uneori la el, folosindu-se în acest scop de propriul lor picior (Rasmussen, *Iglulik Eskimos*, pp. 141 și urm.).

---

[11] RASMUSSEN, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos*, pp. 124 și urm. *Cf.*, de asemenea, Erland EHNMARK, *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala–Leipzig, 1939, pp. 151 și urm.

Toate acestea sînt înlesnite de credința generală în spirite și, mai ales, de comunicarea cu sufletele morților. Experiența mistică a eschimoșilor cuprinde un fel de spiritism elementar. Morții care inspiră teamă sînt doar cei care, încălcînd anumite tabuuri, devin răi și cruzi. Cu ceilalți, eschimoșii intră în legătură în chip firesc. Morților li se adaugă șirul nesfîrșit de spirite ale naturii, care îi ajută fiecare în felul său. Orice eschimos poate dobîndi ajutorul sau protecția unui spirit sau a unui mort, ceea ce nu înseamnă însă că are și puteri șamanice. La fel ca în atîtea alte culturi, șaman este doar acela care, prin vocație mistică sau prin propria voință, ascultă de un învățător, trece cu bine prin încercările inițierii și ajunge să trăiască experiențe extatice inaccesibile celorlalți muritori.

ȘAMANISMUL NORD-AMERICAN

La multe triburi nord-americane, șamanismul domină viața religioasă sau reprezintă cel puțin latura ei cea mai importantă. Totuși, șamanul nu monopolizează nicăieri întreaga viață religioasă. În afară de el, mai există și alți slujitori ai sacrului, ca de pildă preotul sau vrăjitorul (cel ce practică magia neagră); pe de altă parte, așa cum am văzut (mai sus, pp. 106 și urm.), orice individ se străduiește să obțină, pentru propriile sale nevoi, un anumit număr de „puteri“ magico-religioase, identificate de cele mai multe ori cu anumite „spirite“ protectoare sau ajutătoare. Șamanul se deosebește însă de toți aceștia — atît de cei ce practică sacrul, cît și de profani — prin intensitatea propriilor experiențe magico-religioase. Orice indian poate dobîndi un „spirit protector“ sau o „putere“ cu ajutorul căreia are „viziuni“ și își sporește rezervele de sacru, dar șamanul este singurul care poate pătrunde destul de mult, prin legăturile sale cu spiritele, în lumea supranaturală; cu alte cuvinte, numai el își poate însuși tehnica necesară pentru a face călătorii extatice de cîte ori dorește.

Cît despre deosebirile dintre șaman și ceilalți practicanți ai sacrului (preoții și vrăjitorii), acestea sînt mai puțin clare. Swanton a propus următoarea distincție: în timp ce preoții slujesc pentru întregul trib, sau pentru întreaga națiune, sau, în orice caz, pentru o societate oarecare, autoritatea șamanilor nu depinde decît de propria lor

știință.[12] Park remarcă însă, și pe bună dreptate, că în mai multe culturi (ca de pildă cele de pe coasta de nord-vest), șamanii îndeplinesc unele funcții sacerdotale.[13] Wissler optează pentru deosebirea tradițională între cunoașterea și practicarea ritualurilor, care ar defini sacerdoțiul, și experiența nemijlocită a forțelor supranaturale, specifică funcției șamanului.[14] În linii mari, diferența este valabilă; să nu uităm însă că șamanul trebuie și el să-și însușească un *corpus* de doctrine și de tradiții, pentru a le putea repeta, și că se supune uneori unui învățător bătrîn sau trece printr-o inițiere cu ajutorul unui „spirit", care îi împărtășește tradiția șamanică a tribului.

La rîndul său, Park (*Shamanism*, p. 10) definește șamanismul nord-american prin puterea supranaturală pe care o capătă șamanul în urma unei experiențe personale directe. „Această putere este îndeobște folosită în așa fel încît să privească întreaga societate. Prin urmare, practicarea vrăjitoriei poate fi o latură a șamanismului la fel de importantă ca vindecarea unei boli sau atragerea animalelor în vederea vînătorii colective. Vom desemna prin termenul de șamanism toate practicile prin care muritorii pot dobîndi puterea supranaturală, folosirea acestei puteri pentru a face bine sau rău, precum și toate conceptele și credințele legate de asemenea puteri." Definiția este comodă și permite cuprinderea unor fenomene destul de diferite. În ce ne privește, am dori să punem în evidență *capacitatea extatică* a șamanului față de preot și funcția sa *pozitivă* în comparație cu activitățile antisociale ale vrăjitorului, ale practicantului magiei negre (deși, în numeroase cazuri, șamanul nord-american, ca și cei din alte părți, îndeplinește ambele roluri).

Principala funcție a șamanului este vindecarea, dar el are un rol însemnat și în alte rituri magico-religioase, ca de pildă vînătoarea colectivă[15], precum și în societățile secrete (de tipul Midē'wiwin) sau în sectele mistice (de tipul „Ghost Dance Religion") acolo unde acestea există. Ca toți ceilalți, șamanii nord-americani cred că dețin

---

[12] John SWANTON, „Shamans and Priests", în J. H. STEWARD, ed., *Handbook of American Indians North of Mexico (Bulletin of the Bureau of American Ethnology)*, 30, I–II, 2 vol., Washington, 1907, 1910, II, pp. 522–524.

[13] Willard Z. PARK, *Shamanism in Western North America*, p. 9.

[14] Clark WISSLER, *The American Indians*, New York, ed. a II-a, 1922, pp. 200 și urm.

[15] Cu privire la acest rit, a se vedea PARK, *ibid.*, pp. 62 și urm., 139 și urm.

puterea asupra vremii (atrăgînd sau oprind ploaia etc.), cunosc unele evenimente viitoare, descoperă autorii furtunilor etc. Șamanii îi apără pe oameni de farmecele vrăjitorilor, iar mai demult, era de-ajuns ca un șaman paviotso să învinuiască un vrăjitor de crimă pentru ca acesta să fie condamnat la moarte, iar casa să-i fie arsă (*ibid.*, p. 44). Se pare că puterea magică a șamanilor de odinioară mult mai mare și mai spectaculoasă, cel puțin la anumite triburi, ca de pildă paviotso, unde se mai vorbește de șamani care țineau în gură cărbuni aprinși ori puneau mîna pe fierul înroșit fără să se ardă (*ibid.*, p. 57). În zilele noastre, șamanii sînt înainte de toate vindecători, deși cîntecele lor rituale și chiar propriile lor declarații fac referire la o atotputernicie aproape divină. „Fratele meu alb, îi spunea lui Reagan un șaman apaș, poate că nu mă crezi, dar eu sînt atotputernic. N-am să mor niciodată. Dacă tragi în mine cu pușca, glontele nu-mi va pătrunde în trup și chiar dacă pătrunde, nu mă va răni... Dacă îmi înfigi cuțitul în gît, de jos în sus, vîrful îmi va ieși prin creștet, fără să mă rănească... Sînt atotputernic. Dacă vreau să ucid pe cineva, nu trebuie decît să întind mîna și să-l ating. Puterea mea este precum cea a unui Zeu."[16]

Această conștiință euforică a atotputerniciei ar putea fi legată de moartea și de învierea inițiatică. Oricum, puterile magico-medicale de care se bucură șamanii nord-americani nu le afectează nici capacitățile extatice, nici pe cele magice. Se poate presupune că societățile secrete și sectele mistice moderne au confiscat în mare parte activitatea extatică legată în trecut de șamanism. Să ne amintim, de pildă, de călătoriile extatice în Cer ale întemeietorilor și ale profeților mișcărilor mistice recente, la care ne-am referit mai sus și care, din punct de vedere morfologic, aparțin sferei șamanismului. Cît despre ideologia șamanică, aceasta a lăsat urme adînci în unele domenii ale mitologiei[17] și ale folclorului nord-american, mai ales în cele legate de viața de dincolo de mormînt și de călătoria în Infern.

---

[16] Albert B. REAGAN, „Notes on the Indians of the Fort Apache Region", *American Museum of Natural History, Anthropological Papers*, XXXI, 5, New York, 1930, pp. 281–345, p. 319, citat și tradus de Marcelle BOUTEILLER, *Chamanisme et guérison magique*, p. 160.

[17] *Cf.*, de exemplu, M. E. OPLER, „The Creative Role of Shamanism in Mescalero Apache Mythology", *Journal of American Folklore*, vol. 59, 1946, pp. 268–281.

ȘEDINȚA ȘAMANICĂ

Chemat la căpătîiul unui bolnav, șamanul încearcă mai întîi să descopere cauza bolii. Bolile sînt de două feluri: cele pricinuite de introducerea unui obiect patogen și cele datorate „pierderii sufletului".[18] Tratamentul este complet diferit, de la o ipoteză la alta: în primul caz trebuie îndepărtat agentul răului, iar în cel de-al doilea, sufletul rătăcit al bolnavului trebuie găsit și adus înapoi în trup. În ultimul caz, prezența șamanului este absolut necesară, căci numai el este în stare să vadă sufletele și să le prindă. În societățile care au, pe lîngă șamani, vraci și vindecători, aceștia pot trata unele boli, însă „rătăcirea sufletului" este rezervată numai șamanilor. Dacă boala este provocată de introducerea unui obiect magic perturbator, șamanul izbutește să descopere cauza numai datorită capacităților sale extatice și nu printr-un raționament care ține de știința profană; șamanul dispune de numeroase spirite ajutătoare, care cercetează cauza bolii, iar ședința implică în mod necesar evocarea acestor spirite.

Cauzele rătăcirii sufletului sînt numeroase: vise care alungă sufletul, morți care nu se hotărăsc să se îndrepte spre tărîmul umbrelor și rătăcesc în preajma taberelor, încercînd să ia cu ei un alt suflet, sau chiar sufletul bolnavului care se îndepărtează de trup. Un membru al tribului paviotso îi spunea lui Park: „Cînd cineva moare subit, trebuie chemat șamanul. Dacă sufletul nu s-a îndepărtat prea mult, șamanul îl poate aduce înapoi. Intră în transă, pentru a aduce sufletul. Cînd însă sufletul a ajuns departe, pe lumea cealaltă, șamanul nu mai poate face nimic: distanța dintre el și suflet este prea mare" (Park, *Shamanism*, p. 41). Sufletul părăsește trupul în timpul somnului; cînd cineva este trezit brusc, poate muri. Șamanii nu trebuie niciodată treziți brusc.

Obiectele care fac rău sînt mînuite în general de vrăjitori. Este vorba de pietricele, de animale mici sau de insecte, pe care vrăjitorul nu le introduce *in concreto*, ci le creează prin puterea gîndirii sale

---

[18] *Cf.* F. E. CLEMENTS, „Primitive Concepts of Disease", *University of California, Publications in American Archaeology and Anthropology*, vol. 32, 1932, nr. 2, pp. 85–252 (pp. 193 și urm.). *Cf.*, de asemenea, William W. ELMENDORF, „Seul Loes Illness in Western North America", în *Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists*, ed. Sol. Tax, III, Chicago, 1952, pp. 104–114; A. HULTKRANTZ, *Conceptions of the Seul among North American Indians: a Study in Religious Ethnology*, Stockholm, 1953, pp. 449 și urm.

(*ibid.*, p.43). Obiectele pot fi trimise și de către spirite, care se instalează uneori chiar ele în trupul bolnavului (Bouteiller, p.106). O dată descoperită cauza bolii, șamanii scot obiectele magice prin supțiune.

Ședințele au loc în timpul nopții, de obicei la bolnav acasă. Caracterul ritual al tratamentului este bine definit: șamanul și bolnavul trebuie să respecte anumite interdicții (ca de pildă, să se ferească de femeile însărcinate sau care se află în perioada ciclului menstrual și, în general, de orice sursă de impuritate, să nu se atingă de alimentele care conțin carne sau sare; de asemenea, șamanul folosește vomitive, în vederea unei purificări radicale etc.). Uneori, și familia pacientului se supune unui regim de post și de continență. Șamanul face baie la răsăritul și la apusul soarelui și se cufundă în meditație și rugăciune. Fiind publice, ședințele provoacă o anumită tensiune religioasă la nivelul întregii comunități, vindecările șamanice constituind, în lipsa altor ceremonii religioase, ritualul prin excelență. Invitația pe care un membru al familiei o adresează șamanului și stabilirea onorariului au și ele un caracter ritual (Park, p. 46; Bouteiller, pp. 111 și urm.). Dacă șamanul cere un preț prea mare sau dacă nu cere nimic, se îmbolnăvește. De altfel, prețul pentru vindecare nu este fixat de el, ci de „puterile" sale (Park, pp. 48 și urm.). Numai familia sa are dreptul la tratament gratuit.

Literatura etnologică nord-americană a descris o serie întreagă de astfel de ședințe.[19] În linii mari, acestea se aseamănă. Totuși, prezentarea amănunțită a una sau două ședințe, dintre cele care au fost mai atent observate, nu este lipsită de interes.

VINDECAREA ȘAMANICĂ LA POPULAȚIA PAVIOTSO[20]

După ce a acceptat să înceapă vindecarea, șamanul încearcă să afle ce a făcut pacientul înainte de boală, pentru a-i stabili cauza.

---

[19] *Cf.*, de ex., indicațiile grupate de Marcelle BOUTEILLER, *op. cit.*, p. 134, nota I. A se vedea, de asemenea, *ibid.*, pp. 128 și urm. *Cf.* Roland DIXON, „Some Aspects of the American Shaman", *Journal of American Folklore*, 1908, vol. 21, pp. 1–12; Frederick JOHNSON, „Notes on Micmac Shamanism", *Primitive Man*, XVI, 1943, pp. 53–80; M. E. OPLER, „Notes on Chiricahua Apache Culture: I. Supernatural Power and the Shaman", *Primitive Man*, XX, 1947, pp. 1–14.

[20] După Willard Z. PARK, „Paviotso Shamanism", *American Anthropologist*, 1934, vol. 36, pp. 98–113; id., *Shamanism in Western North America*, pp. 50 și urm.

Apoi cere să i se facă un toiag pe care urmează să-l așeze la căpătîiul bolnavului: toiagul trebuie să aibă 3–4 picioare, să fie cioplit din lemn de salcie și să aibă în vîrf o pană de vultur, găsită de șaman. Pana rămîne lîngă bolnav în prima noapte, iar toiagul este ferit cu grijă de contactele impure. (Dacă este atins de un cîine sau de un coiot, șamanul se îmbolnăvește sau își pierde puterea.) Se cuvine subliniată importanța penei de vultur în vindecarea șamanică nord-americană. Acest simbol al zborului magic este probabil legat de experiențele extatice ale șamanului.

Șamanul ajunge la bolnav acasă pe la nouă seara, fiind însoțit de un „tălmaci", numit „vorbitor", care trebuie să repete cu voce tare toate vorbele pe care șamanul le rostește în șoaptă. (Și tălmaciul primește un onorariu, care este de obicei jumătate din cel cuvenit șamanului.) Uneori, tălmaciul rostește o rugăciune înainte de ședință și se adresează direct bolii, vestindu-i sosirea șamanului. Intervine din nou în timpul ședinței, pentru a-l implora pe șaman, în chip ritual, să-i aducă bolnavului vindecarea. Unii șamani folosesc și o dansatoare, care trebuie să fie frumoasă și virtuoasă și care dansează singură sau împreună cu șamanul, cînd acesta din urmă începe supțiunea. Se pare însă că participarea dansatoarelor la vindecările magice este o inovație destul de recentă, cel puțin în cazul populației paviotso.

Desculț și dezbrăcat pînă la brîu, șamanul se apropie de bolnav și începe să cînte încet. Cei ce iau parte la ședință, înșiruiți de-a lungul pereților, reiau împreună cînturile, rînd pe rînd, alături de tălmaci. Cînturile sînt improvizate de șaman, iar la sfîrșitul ședinței el le uită; rolul lor este de a chema spiritele ajutătoare. Inspirația este de natură pur extatică: unii șamani afirmă că inspirația le este dată de „puterile" lor, în timpul concentrării dinaintea ședinței; alții spun că toiagul cu pană de vultur este cel care le aduce (*ibid.*, p. 52).

După o vreme, șamanul se ridică și merge în cerc, în jurul focului aprins în mijlocul casei. Dacă este însoțit de o dansatoare, aceasta îl urmează. Se întoarce apoi la locul său, își aprinde pipa, trage cîteva fumuri, după care o trece celorlalți care, la îndemnul său, trag fiecare, pe rînd, unul sau două fumuri. În tot acest răstimp, cînturile continuă. Etapa următoare este stabilită în funcție de natura bolii. Dacă pacientul este inconștient, înseamnă că suferă de „rătăcirea sufletului"; șamanul trebuie să intre imediat în transă *(yáika)*. Dacă boala are o altă cauză, șamanul trebuie să intre în transă pentru a

stabili diagnosticul sau pentru a hotărî, împreună cu „puterile“ sale, tratamentul potrivit. În ce privește ultimul tip de diagnostic, șamanul nu recurge la transă decît dacă este suficient de puternic.

Cînd spiritul șamanului se întoarce învingător din călătoria extatică pe urmele sufletului bolnavului, șamanul povestește în amănunt celor de față tot ce i s-a întîmplat. Dacă scopul transei este de a descoperi cauza bolii, șamanul află secretul cu ajutorul imaginilor întîlnite în timpul extazului: dacă vede un vîrtej, înseamnă că boala a fost pricinuită de un vîrtej ; dacă îl vede pe bolnav plimbîndu-se printre flori, vindecarea este sigură; dacă florile sînt însă veștede, urmează moartea și așa mai departe. Șamanii ies din transă cîntînd fără încetare, pînă cînd își revin cu totul. Se grăbesc apoi să-și împărtășească experiența extatică, iar dacă au recunoscut cauza bolii într-un obiect introdus în trupul pacientului, purced la extragerea lui, sugînd acea parte a trupului pe care au văzut-o, în transă, ca fiind locul unde s-a ascuns boala. De obicei, șamanul suge chiar pielea; unii însă fac această operație cu ajutorul unui os sau al unui tub din lemn de salcie. Pe toată durata operației, tălmaciul și toți cei de față cîntă în cor, pînă cînd șamanul îi oprește, sunînd cu putere dintr-o talangă. După ce a supt sîngele, șamanul îl scuipă într-o găurică și repetă ceremonia, adică trage cîteva fumuri din pipă, dansează în jurul focului și începe din nou să sugă, pînă cînd scoate obiectul vrăjit: o pietricică, o șopîrlă, o insectă ori un vierme. Îl arată tuturor, apoi îl aruncă în găurică, acoperindu-l cu țărînă. Cînturile și fumatul ritual al pipei continuă pînă la miezul nopții, după care se face o pauză de o jumătate de oră: cei de față primesc mîncare, la porunca șamanului, care nu se atinge însă de ea, și toți au grijă ca nici o firimitură să nu cadă pe jos; mîncarea care rămîne este îngropată.

Ceremonia ia sfîrșit cu puțin înainte de ivirea zorilor. Mai întîi însă, șamanul îi invită pe toți cei de față să danseze împreună cu el în jurul focului vreme de cinci pînă la cincisprezece minute. Șamanul conduce dansul, cîntînd. Apoi dă sfaturi familiei cu privire la hrana pacientului și hotărăște ce anume urmează să fie desenat pe trupul acestuia (Park, *Shamanism*, pp. 55 și urm.).

Șamanul paviotso extrage în același mod gloanțele și vîrfurile de săgeți (*ibid.*, p. 59). Ceremoniile șamanice de prevestire și de îndreptare a vremii sînt mult mai puțin frecvente decît ședințele de vindecare. Se știe însă că șamanul poate aduce ploaia, alunga norii,

topi sloiurile de gheață de pe rîuri doar cîntînd sau fluturînd o pană (*ibid.*, pp. 60 și urm.). Cum am arătat mai înainte, se pare că puterile sale magice au fost odinioară mult mai mari, lucru cu care se mîndrea. Unii șamani paviotso prevestesc viitorul sau tălmăcesc visele. Dar nu au nici cel mai mic rol în război, unde sînt subordonați șefilor militari (*ibid.*, pp. 61 și urm.).

ȘEDINȚA ȘAMANICĂ LA POPULAȚIA ACHUMAWI

Jaime de Angulo a făcut o descriere cît se poate de cuprinzătoare a tratamentului șamanic la populația achumawi.[21] Așa cum vom vedea în cele ce urmează, ședința nu are nimic misterios ori sumbru. Șamanul se cufundă uneori în meditație și vorbește *sotto voce* cu *damagomi*, „puterile" sale (spiritele ajutătoare), pentru a descoperi cauza bolii, pentru că de fapt aceste *damagomi* stabilesc diagnosticul (*ibid.*, p. 570). Bolile sînt împărțite în șase mari categorii: 1) accidentele vizibile; 2) încălcarea unui *tabu*; 3) spaima pricinuită de apariția monștrilor; 4) „sîngele rău"; 5) otrăvirea de către un alt șaman; 6) rătăcirea sufletului.

Ședința are loc seara, la bolnav acasă. Șamanul îngenunchează alături de bolnav, care este întins pe jos, pe pămînt, cu capul spre răsărit. „Se leagănă cîntînd încet, cu ochii pe jumătate închiși. Se aude mai întîi un soi de zumzet plîngăreț, ca și cum șamanul s-ar strădui să cînte, în ciuda unei suferințe interioare. Zumzetul devine mai puternic și ia forma unei melodii, care nu se aude totuși decît în surdină. Cei de față încep să tacă, să asculte, să fie atenți. Șamanul nu a ajuns încă la *damagomi*, care se află poate departe, în munți, ori aproape, în aerul nopții. Cîntecul trebuie să-l vrăjească, să-l cheme, să-l aducă fie chiar și cu forța [...] Cîntecele șamanului, ca de altfel toate cîntecele populației achumawi, sînt alcătuite dintr-una sau două linii melodice, din care iau apoi naștere două, trei sau cel mult patru fraze muzicale. Cîntecul este repetat de zece, douăzeci, treizeci de ori în șir, fără întrerupere, ultima notă fiind imediat urmată de cea de început, fără nici o trecere. Se cîntă la unison, iar măsura se ține prin bătăi din palme, neavînd însă nici o legătură cu

---

[21] Jaime de ANGULO, „La Psychologie religieuse des Achumawi: IV. Le Chamanisme", *Anthropos*, 23, 1928, pp. 561–582.

melodia. Măsura urmează un alt ritm, de altfel obișnuit, dar uniform și fără accent. De obicei, la începutul unui cîntec, fiecare bate măsura în felul său, diferit de al celorlalți. După ce cîntecul este repetat de cîteva ori, ritmul se unifică. Șamanul nu cîntă decît cîteva măsuri, mai întîi singur, apoi însoțit de alte cîteva glasuri și în cele din urmă de toată lumea. Apoi, șamanul tace, lăsînd celor de față sarcina chemării lui *damagomi*. Firește, cu cît lumea cîntă mai tare și mai la unison, cu atît este mai bine, pentru că există mai multe șanse de a-l trezi pe *damagomi*, dacă acesta doarme undeva, departe. *Damagomi* nu este trezit doar de zgomotul fizic, ci mai ales de forța trăirii. (Nu este interpretarea mea; nu fac decît să repet ceea ce mi-au spus o mulțime de indieni.) Șamanul se reculege. Închide ochii, ascultă. Simte curînd că *damagomi* sosește, se apropie, plutește în aerul nopții, în pădure, se strecoară pe sub pămînt, pretutindeni, chiar și în pîntecele său [...] Deodată, șamanul bate din palme, în timpul cîntului, și toată lumea tace. Se lasă o liniște adîncă (această tăcere bruscă, după ritmul rapid și oarecum hipnotic al cîntecului, în mijlocul pădurii, sub cerul plin de stele, la lumina pîlpîindă a focului, este foarte impresionantă). Șamanul se adresează atunci lui *damagomi*. Vorbește tare, ca și cum *damagomi* ar fi surd. Vorbește repede, cu glas sacadat, monoton, dar într-un limbaj obișnuit, pe înțelesul tuturor. Frazele sînt scurte, iar „tălmaciul“repetă cuvînt cu cuvînt tot ceea ce spune șamanul [...] Șamanul este cuprins de o emoție atît de adîncă, încît începe să se poticnească. Tălmaciul, dacă este cel pe care șamanul îl folosește de obicei, este obișnuit cu poticnelile, pe care le știe de multă vreme [...] Șamanul este într-o stare de extaz din ce în ce mai profundă, îi vorbește lui *damagomi*, iar *damagomi* îi răspunde. Este atît de strîns unit cu *damagomi*, se identifică atît de mult cu el încît el, șamanul, repetă întocmai vorbele lui *damagomi* [...]“ (Jaime de Angulo, *op. cit.*, pp. 567–568.)

Dialogul dintre șaman și „puterile“ sale este uneori de o monotonie surprinzătoare; șamanul se plînge de întîrzierea lui *damagomi*, iar acesta se justifică: adormise pe malul unui rîu, de pildă. Este trimis înapoi și un altul vine în locul lui. „Șamanul se oprește. Deschide ochii, ca și cum s-ar trezi dintr-o adîncă meditație. Pare oarecum năuc. Cere să i se dea pipa. Tălmaciul o umple, o aprinde și i-o dă. Toată lumea se dezmorțește, se fumează, se vorbește, se spun glume, se pun lemne pe foc. Șamanul însuși ia parte la glume, dar din ce în ce mai puțin, pe măsură ce trece timpul – o jumătate

de oră, o oră, două. Pare că se îndepărtează din ce în ce mai mult, devine violent. Ia totul de la capăt, iarăși și iarăși [...] Uneori timp de mai multe ceasuri. Alteori nu durează mai mult de o oră. Cîteodată, șamanul, descurajat, abandonează vindecarea. *Damagomi* nu găsesc nimic. Sau le este teamă. « Otrava » este un *damagomi* foarte puternic, mai puternic decît ei [...] Nu are nici un rost să se măsoare cu el" (*ibid.*, p. 569).

După ce a descoperit cauza bolii, șamanul începe vindecarea. În afară de cazurile de rătăcire a sufletului, tratamentul constă în extragerea „răului" sau sugerea sîngelui. Cînd suge sîngele, șamanul apucă cu dinții un mic obiect „ca un capăt de ață albă ori neagră, sau ca o bucățică de unghie" (*ibid.*, p. 563). Un membru al tribului achumawi îi spunea autorului: „nu cred că aceste lucruri ies din trupul bolnavului. Șamanul le are întotdeauna în gură înainte de a începe vindecarea. Dar ele îi îngăduie să smulgă boala, să scoată otrava. Cum altfel ar putea oare s-o scoată?" *(ibid.)*

Unii șamani sug sîngele direct. Unul dintre aceștia povestea cum anume face acest lucru: „Sîngele este negru, pentru că este un sînge rău, otrăvit. Mai întîi îl scuip în palme, ca să văd dacă boala este în el. Atunci îi aud pe *damagomi* certîndu-se. Toți vor să le dau ceva de băut. Au lucrat bine pentru mine. M-au ajutat. Acum sînt încălziți. Le e sete. Vor să bea. Vor să bea sînge..." *(ibid.)* Dacă nu le dă să bea sînge, *damagomi* se zbat ca și cum ar fi nebuni și fac gălăgie. „Atunci beau sînge. Îl înghit. Le dau lor sîngele. Asta îi liniștește. Îi împacă. Îi răcorește..." *(ibid.)*

Conform observațiilor lui Jaime de Angulo, „sîngele rău" nu este supt din trupul bolnavului, ci ar fi „rezultatul unei extravazări a sîngelui, de origine isterică, în stomacul șamanului" (*ibid.*, p. 574). Într-adevăr, șamanul este foarte obosit la sfîrșitul ședinței, iar după ce a băut doi–trei litri de apă, „cade într-un somn adînc" *(ibid.)*.

În orice caz, sugerea sîngelui pare să fie mai curînd o formă aberantă a vindecării șamanice. Unii șamani siberieni beau sîngele animalelor sacrificate, spunînd că acest lucru le este cerut de spiritele lor ajutătoare, care urmează să-l bea. Ritul foarte complex întemeiat pe valoarea sacră a sîngelui cald nu este „șamanic" decît în mod subsidiar și prin analogie cu alte rituri aparținînd unor complexe magico-religioase diferite.

În cazul unei otrăviri practicate de un alt șaman, vindecătorul, după ce a supt îndelung pielea bolnavului, apucă obiectul vrăjit cu

dinții și îl arată. Uneori, otrăvitorul se află printre cei de față, iar șamanul îi dă înapoi „obiectul". „Iată-l pe *damagomi* al tău! Ia-l! Nu vreau să-l păstrez!" *(ibid.)*. În cazul pierderii sufletului, șamanul, înștiințat de *damagomi*, pornește în căutarea lui și îl găsește rătăcit în niște locuri sălbatice, pe o stîncă etc.

COBORÎREA ÎN INFERN

Ședința șamanilor achumawi dovedește o mare cumpătare, ceea ce nu este însă o regulă absolută. Transa, aparent de mică intensitate la achumawi, este însoțită în alte părți de mișcări extatice destul de pronunțate. Șamanul tribului shuswap (Columbia britanică) „se agită ca și cum ar fi nebun" de îndată ce și-a pus pe cap acoperămîntul ritual (făcut dintr-o coadă lungă de doi metri și lată de un metru). Începe să intoneze cîntece pe care le-a învățat de la spiritul său protector cu prilejul inițierii. Dansează pînă cînd asudă din belșug și spiritul vine să-i vorbească. Se întinde apoi alături de bolnav și începe să sugă acolo unde acesta simte durerea. În cele din urmă scoate un capăt de sfoară ori o pană, de la care a venit boala, și suflă asupra lor, ca să le îndepărteze.[22]

Căutarea sufletului rătăcit ori răpit de spirite are uneori un aspect dramatic. La indienii thompson, șamanul își pune masca și merge pe cărarea pe care o urmau odinioară strămoșii ca să ajungă pe tărîmul morților; dacă nu întîlnește sufletul bolnavului, scormonește cimitirele unde sînt înmormîntați indienii creștinați. Oricum, are de luptat cu fantomele înainte de a le putea smulge sufletului bolnavului, iar cînd se întoarce pe Pămînt, șamanul le arată celor de față măciuca însîngerată. La indienii tuanas, din statul Washington, coborîrea în Infern este și mai realistă: uneori se face o gaură în pămînt și se mimează întru totul lupta cu spiritele etc.[23] La indienii

---

[22] Franz BOAS, „The Shushwap", în lucrarea sa „The Indians of British Columbia: Lku'ŋgen, Nootka, Kwakutl, Shushwap", în *British Association for the Advancement of Science, Sixth Report on the North-Western Tribes of Canada*, 1890, publicat în 1891, pp. 553–715; publicat, de asemenea, în extrasul din *Sixth Report*, pp. 93 și urm. (pp. 95 și urm. din extras).

[23] J. TEIT, „The Thompson Indians of British Columbia", pp. 363 și urm. Rev. M. LELLS, *A Few Facts in Regard to the Twana, Clallam and Chamakum Indians of Washington Territory*, Chicago, 1880, pp. 677 și urm., citat de FRAZER, *Tabou et les*

nootka, care cred că „zborul sufletului" este pricinuit de spirite, șamanul coboară, în extaz, în fundul oceanului și se întoarce ud pînă la piele, „cu sîngele țîșnindu-i uneori din nas și din tîmple, aducînd sufletul răpit într-un mănunchi de pene de vultur" (P. Drucker, *The Northern and Central Nootkan Tribes*, pp. 210 și urm.).

Ca pretutindeni, coborîrea șamanului în Infern, spre a aduce sufletul bolnavului, se face pe cărarea subpămînteană urmată de cei morți, integrîndu-se așadar în mitologiile funerare ale fiecăruia dintre triburi. În timpul unei ceremonii funerare, o indiancă yuma și-a pierdut cunoștința. Cînd și-a revenit, după cîteva ore, a povestit ce i se întîmplase. Se trezise dintr-o dată călare pe un cal, în spatele unuia dintre părinții săi, mort cu mai mulți ani în urmă. Era înconjurată de un mare număr de călăreți. Îndreptîndu-se către sud, au ajuns într-un sat locuit de indieni yuma, unde a recunoscut o mulțime de oameni pe care îi cunoscuse pe cînd trăiau. Toți i-au ieșit în întîmpinare, cu mare bucurie. Totuși, nu peste multă vreme, a văzut un nor de fum gros, ca și cum tot satul ar fi fost în flăcări. Toți au început să fugă. A început și ea să alerge, dar s-a împiedicat de o creangă și a căzut. Atunci și-a recăpătat cunoștința și a văzut un șaman lîngă ea, îngrijind-o (C. D. Forde, *Ethnography of the Yuma Indians*, pp.193 și urm.). Șamanul din America de Nord este și el chemat, dar mult mai rar, să aducă spiritul păzitor al cuiva, pe care cei trecuți din viață l-au dus cu ei pe tărîmul morților.[24]

Șamanul își folosește însă cel mai adesea cunoștințele cu privire la topografia Infernului și capacitatea de clarviziune extatică cînd pornește în căutarea sufletului bolnavului. Nu are rost să înșirăm aici toate datele privitoare la pierderea sufletului și la căutarea acestuia de către șamanul nord-american.[25] Vom aminti totuși că această

---

périls de l'âme (traducere franceză, Paris, 1927), pp. 48 și urm. În insula Vea din Pacific, *medicine-man* merge și la cimitir, în procesiune. Același ritual se întîlnește în Madagascar; *cf.* FRAZER, *ibid.*, p. 45.

[24] *Cf.*, de ex., Hermann HAEBERLIN, „Sbɛtɛtda'q, A Shamanistic Performance of the Coast Salish", *American Anthropologist*, 1918, nota 20, pp. 249–257. Cel puțin opt șamani deodată îndeplinesc această ceremonie, care include o călătorie extatică în Infern, într-o luntre imaginară.

[25] *Cf.* Robert H. LOWIE, „Notes on Shushonean Ethnography", *American Museum on Natural History, Anthropological Papers*, XX, 3, 1924, pp. 183–314 (pp. 294 și urm.); PARK, *Shamanism*, p. 137; CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, pp. 195 și urm.; HULTKRANTZ, *Conceptions of the Seul*, pp. 449 și urm.; *The North American Indian Orpheus Tradition*, pp. 242 și urm.

credință este destul de des întîlnită în America de Nord, cu deosebire în zona sa occidentală, și că prezența sa în America de Sud exclude ipoteza unui împrumut de dată destul de recentă din Siberia.[26] Așa cum vom arăta în cele ce urmează, teoria pierderii sufletului, considerată drept cauză a bolii, deși probabil mai recentă decît ideea agentului perturbator, pare a fi destul de veche, iar prezența sa pe continentul american nu poate fi pusă pe seama unei influențe tîrzii a șamanismului siberian.

Și aici, ca și în altă parte, ideologia șamanistă (sau, mai bine spus, acea parte a ideologiei tradiționale care a fost asimilată și foarte dezvoltată de către șamani) se întîlnește în miturile și legendele care nu fac referire la intervenția șamanilor. Este cazul, de pildă, a ceea ce a fost numit „mitul nord-american al lui Orfeu", întîlnit la majoritatea triburilor, mai ales în regiunile vestice și estice ale continentului.[27] Iată versiunea tribului iakut telumni: Un bărbat își pierde femeia. Hotărăște s-o urmeze și stă de veghe lîngă mormînt. În cea de-a doua noapte, femeia se scoală și, ca și cum ar fi adormită, o pornește către Tipikinits, ținutul morților, care se găsește undeva spre vest (sau nord-vest). Bărbatul o urmează pînă la malul unui rîu peste care se află un pod care se clatină fără încetare. Femeia se întoarce și spune: „Ce faci aici ? Tu ești viu, n-ai să poți trece podul. Ai să cazi în apă și ai să te prefaci în pește." În mijlocul podului stătea o pasăre; țipetele ei îi speriau pe cei ce voiau să treacă dincolo, iar unii cădeau în gol. Omul însă avea un talisman, o funie fermecată, cu ajutorul căreia a trecut rîul. Ajuns pe malul celălalt, și-a întîlnit femeia în mijlocul unei mulțimi de morți care dansau în cerc

---

[26] Este vorba despre o ipoteză a lui R. L. LOWIE (*Primitive Religion*, New York, 1924, pp. 176 și urm.), la care acesta a renunțat ulterior: *cf.* „On the Historical Connection betwen Certain Old World and New World Beliefs", Congresul Internațional al Americaniștilor, Göteborg, 1924, sesiunea a XXI-a, partea a 2-a, Göteborg, 1925, pp. 546-549. *Cf.*, de asemenea, CLEMENTS, pp. 196 și urm.; PARK, *Shamanism*, p. 137.

[27] *Cf.* A. H. GAYTON, „The Orpheus Myth in North America", *Journal of the American Folklore*, XLVIII, 189, 1935, pp. 263–293. Vezi, la p. 265, răspîndirea geografică a mitului; *cf.* HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition* (harta la p. 7, iar lista triburilor, la pp. 313–314). Eschimoșii nu cunosc acest mit, ceea ce exclude, după părerea noastră, ipoteza unei influențe siberiano-asiatice. *Cf.*, de asemenea, A. L. KROEBER, „A Karek Orpheus Myth", în *Journal of American Folklore*, LIX, 1946, pp. 13–19; eroinele sînt două femei care încearcă să urmărească un tînăr pînă în Infern, dar nu reușesc.

(forma clasică a lui „Ghost Dance"). Omul se apropie și toți încep să strige că miroase urît. Solul ținutului Tipikinits, Domnul Infernului, îl poftește la masă. Chiar femeia acestuia îi aduce nenumărate feluri de mîncare, din care mănîncă fără ca vreunul să se împuțineze. Domnul Infernului îl întreabă de ce a venit. După ce află, îi făgăduiește să o trimită pe femeie din nou pe Pămînt, dacă bărbatul se va dovedi în stare să vegheze toată noaptea. Dansul reîncepe, dar bărbatul, ca să nu obosească, stă și privește. Tipikinits îi spune să se spele. Apoi o cheamă pe femeie, să vadă dacă într-adevăr este soția lui. Perechea își petrece toată noaptea în pat, stînd de vorbă. Înainte de ivirea zorilor, bărbatul adoarme, iar cînd se trezește, vede că ține în brațe o buturugă putredă. Tipikinits își trimite din nou mesagerul să-l invite la masă. Îi mai dă o șansă, iar bărbatul doarme toată ziua, ca noaptea să fie odihnit. Lucrurile se petrec întocmai ca în ajun. Cei doi rîd și se veselesc pînă în zori, cînd bărbatul adoarme din nou, pentru ca apoi să se trezească iarăși cu buturuga putredă în brațe. Tipikinits îl cheamă din nou, îi dăruiește cîteva boabe care îl vor ajuta să treacă rîul și îi cere să părăsească Infernul. Întors acasă, bărbatul le povestește părinților prin ce a trecut, rugîndu-i să nu spună nimănui nimic pentru că, dacă nu va putea rămîne ascuns vreme de șase zile, va muri. Vecinii află totuși despre dispariția și întoarcerea sa, iar bărbatul se hotărăște să povestească totul, pentru a putea ajunge alături de soția sa. Poftește deci tot satul la o masă mare și istorisește tot ceea ce a văzut și auzit în ținutul morților. Moare a doua zi, mușcat de un șarpe.

Acest mit prezintă o uniformitate surprinzătoare în toate variantele înregistrate. Puntea, funia cu ajutorul căreia eroul trece rîul spre Infern, personajul binevoitor (o bătrînă sau un bătrîn care domnește peste Infern), animalul care păzește puntea etc. sînt motive clasice ale coborîrii în Infern, prezente în aproape toate variantele. În mai multe versiuni (Gabriellino și altele), încercarea la care este supus eroul este cea a castității: trebuie să rămînă cast vreme de trei nopți, alături de soția sa (Gayton, pp. 270, 272). O versiune alibamu are drept eroi doi frați care își urmează sora moartă, mergînd spre apus, pînă cînd ating orizontul, unde cerul nu stă pe loc, ci se mișcă întruna. Prefăcîndu-se în animale, cei doi frați ajung pe lumea cealaltă unde, cu ajutorul unui Bătrîn sau al unei Bătrîne, trec cu bine prin patru încercări. Cînd ajung sus, li se arată casa în care locuiesc pe

Pămînt, care se află chiar sub tălpile lor (motivul „Centrului Lumii"). Iau parte apoi la dansul morților; își văd sora, pe care o ating cu un obiect fermecat, o adorm și o iau de acolo, într-o coajă de dovleac. Întorși pe Pămînt, o aud pe sora lor plîngînd în dovleac și îi dau drumul. Sufletul fetei își ia zborul (*ibid.*, p. 273).

Vom întîlni un mit asemănător în Polinezia, dar mitul nord-american păstrează mai bine amintirea încercării inițiatice cuprinsă în coborîrea în Infern. Cele patru încercări la care face referire varianta alibamu, proba castității și în special proba „veghei" au, în mod evident, un caracter inițiatic.[28] Elementul „șamanic" din toate aceste mituri este coborîrea în Infern, în căutarea sufletului femeii iubite. Într-adevăr, șamanii sînt cunoscuți ca avînd darul nu numai de a aduce înapoi sufletele rătăcitoare ale bolnavilor, dar chiar de a învia morții[29]; la întoarcerea din Infern, aceștia le povestesc celor vii tot ce au văzut, întocmai cum fac cei care au coborît „cu mintea" în ținutul morților, cei care, în extaz fiind, au fost în Infern și în Paradis, alimentînd literatura vizionară din întreaga lume, vreme de multe mii de ani. Am exagera dacă am socoti aceste mituri drept creații exclusive datorate experiențelor șamanice; un lucru este însă sigur, și anume că ele folosesc aceste experiențe și le interpretează. În varianta alibamu, eroii găsesc sufletul surorii lor și îl prind întocmai cum șamanul prinde sufletul bolnavului răpit și dus pe tărîmul morților, spre a-l aduce înapoi pe Pămînt.

CONFRERIILE SECRETE ȘI ȘAMANISMUL

Problema legăturilor dintre șamanismul propriu-zis, pe de o parte, și feluritele societăți secrete și mișcări mistice nord-americane,

---

[28] În insula Strămoșului mitic Ut-Napiștim, Ghilgameș trebuie și el să vegheze vreme de șase zile și șase nopți la rînd, pentru a dobîndi nemurirea, dar nu reușește, ca și Orfeul nord-american: *cf.* ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 251 și urm.; trad. rom., p. 231.

[29] A se vedea, de pildă, reînvierea unui băiat de către *Midē'wiwin*; încercarea s-a păstrat în tradiția acestei confrerii secrete. W. J. HOFFMAN, „The Midē'wiwin or « Grand Medicine Society » of the Ojibwa", în *Seventh Report of the Bureau of American Ethnology*, 1885–1886, Washington, 1891, pp. 143–300 (pp. 241 și urm.). *Cf.*, de asemenea, HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition*, pp. 247 și urm.

pe de altă parte, este foarte complexă și departe de a fi rezolvată.[30] Se poate spune că toate aceste confrerii bazate pe mistere au totuși o structură șamanică, în sensul că ideologia și tehnicile lor țin de marea tradiție șamanică. Vom da în cele ce urmează cîteva exemple privitoare la societățile secrete (de tip *Midē'wiwin*) și mișcările extatice (de tip „Ghost Dance religion"). Vom recunoaște cu ușurință liniile mari ale tradiției șamanice: inițiere cuprinzînd moartea și învierea candidatului, călătorii extatice în ținutul morților și în Cer, introducere de substanțe magice în trupul candidatului, revelație a doctrinei secrete, însușire a vindecării șamanice etc. Principala deosebire dintre șamanismul tradițional și societățile secrete constă în faptul că acestea din urmă sînt deschise oricărei persoane care dovedește o anumită predispoziție extatică și care se arată gata să se achite de contribuția care i se cere, și mai ales care acceptă să se supună uceniciei și încercărilor inițiatice. Se observă de multe ori o anumită opoziție și chiar un antagonism între confreriile secrete și mișcările extatice pe de o parte și șamani, pe de altă parte. Ca și mișcările extatice, confreriile se opun șamanismului, în măsura în care acesta este asimilat vrăjitoriei și magiei negre. Această opoziție vine și din spiritul exclusivist al unor medii șamanice; societățile secrete și mișcările extatice dovedesc, dimpotrivă, un spirit de prozelitism destul de accentuat, care tinde, în ultimă instanță, spre abolirea privilegiului șamanilor. Toate aceste confrerii și secte mistice au drept scop o revoluție religioasă, pentru că proclamă regenerarea spirituală a întregii comunități și chiar a totalității triburilor nord-indiene (*cf.* „Ghost Dance religion"). Prin urmare, ele conștientizează faptul că se află la polul opus șamanilor, care reprezintă, în această privință, elementele cele mai conservatoare ale tradiției religioase și, totodată, tendințele cele mai puțin generoase ale spiritualității tribale.

---

[30] *Cf.* unele indicații generale la Marcelle BOUTEILLER, *Chamanisme*, pp. 51 și urm. Clark WISSLER (*General Discussion of Shamanistic and Dancing Societies*, American Museum of Natural History, Anthropological Papers, XI, 12, 1916, pp. 853-876) studiază răspîndirea unui anumit complex șamanistic de la indienii pawnee la alte triburi, înfățișînd (mai ales la pp. 857–862) procesul de asimilare a tehnicilor mistice. A se vedea, de asemenea, W. MÜLLER, *Weltbild und Kult der Kwiakutl-Indianer*, pp. 114 și urm. L. J. HAEKEL, „Initiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas", în *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, LXXXIII, Viena, 1954, pp. 176–190.

În realitate, lucrurile se petrec într-un fel mult mai complex pentru că, dacă tot ce am spus pînă acum este exact, nu este mai puțin adevărat că, în America de Nord, deosebirile dintre „profani" și „oamenii-sacri" nu sînt atît de ordin calitativ, cît mai ales de ordin cantitativ: ele sînt date mai curînd de *cantitatea* de sacru asimilată de către aceștia din urmă. Am avut prilejul să arătăm că orice indian caută puterea religioasă, că orice indian are un spirit păzitor obținut prin aceleași tehnici pe care le folosește șamanul pentru a le dobîndi pe ale sale (*cf.* mai sus, pp. 106 și urm.) Deosebirea dintre un profan și un șaman este de ordin cantitativ: șamanul are mai multe spirite protectoare sau păzitoare și o „putere" magico-religioasă mai mare.[31] S-ar putea spune, în această privință, că orice indian „șamanizează" chiar dacă nu dorește în mod conștient să devină șaman.

Dacă deosebirea dintre profani și șamani este atît de vagă, nici cea dintre mediile șamanice și confreriile secrete ori sectele mistice nu este mai clară. Pe de o parte, întîlnim la cele din urmă tehnici și ideologii cunoscute ca „șamanice"; pe de altă parte, șamanii participă, de obicei, la cele mai importante societăți secrete întemeiate pe mistere, și uneori se întîmplă chiar să li se substituie întru totul. Aceste legături sînt foarte bine puse în evidență de *Midē'wiwin*, sau, cum a fost numită (în mod greșit) „Societatea de Mare Medicină" a indienilor ojibwa. Ojibwa cunosc două feluri de șamani: *wâbĕnō´* („omul zorilor", „omul răsăritului") și *jĕs'sakkīd'*, profeți și clarvăzători, numiți și „scamatori" sau „vestitori ai adevărurilor ascunse". Ambele categorii fac dovada prestigiului șamanic: *wâbĕnō´* mai poartă numele de „mînuitori ai focului" și pot ține în mînă cărbuni aprinși, fără să se ardă; *jĕs'sakkīd´* fac vindecări, zeii și spiritele vorbesc prin glasul lor și sînt vestiți ca „scamatori", pentru că izbutesc să dezlege într-o clipă frînghiile și lanțurile cu care sînt legați.[32]

---

[31] La exemplele de mai sus (pp. 105 și urm.) se adaugă minunata analiză a lui Leslie SPIER, „Klamath Ethnography", *University of California, Publications in American Archaeology and Ethnography*, vol. 30, Berkeley, 1930, pp. 93 și urm. („The Power Quest"), pp. 107 și urm. (diferențierea cantitativă a puterilor), pp. 249 și urm. (universalitatea căutării) etc.

[32] W. J. HOFFMAN, „The Midē'wiwin or « Grand Medicine Society » of the Ojibwa", pp. 157 și urm. *Cf.* cîteva exemple ale puterilor magice cu care sînt înzestrați *jĕs' sakkīd'* (*ibid.*, pp. 275 și urm.). Se cuvine să adăugăm că faptele magice ale șamanilor nord-americani nu se opresc aici. Se crede că stă în puterea lor să facă să încolțească un bob de grîu, din care să răsară o tulpiniță sub ochii privitorilor, să aducă ramuri de brad din munții cei mai îndepărtați, precum și iepuri sau pui de căprioară,

Și unii, și ceilalți se alătură totuși de bună voie *Midē'wiwin*: *wâbĕnō´*, cînd s-a specializat în medicina magică și în incantații, iar *jĕs'sakkīd'*, cînd vrea să dobîndească un prestigiu sporit în rîndurile tribului. Ei sînt, firește, în minoritate, deoarece confreria „Marii Medicine" este deschisă tuturor acelora care se arată interesați de spirit și care au mijloacele de a achita taxa de intrare. La menomini, care erau, pe vremea lui Hoffman, în număr de o mie cinci sute, o sută de persoane, dintre care doi *wâbĕnō´* și cinci *jĕs'sakkīd´*, făceau parte din *Midē'wiwin* (Hoffman, *The Midē'wiwin*, p. 158). Probabil că nu mai rămăseseră mulți șamani în afara *Midē'wiwin*.

Ceea ce se cuvine subliniat, în acest caz, este faptul că însăși confreria „Marii Medicine" reflectă o structură șamanică. De altfel, membrii săi sînt numiți de Hoffman „șamani", cu toate că alți autori îi numesc, în același timp, șamani și *medicine-man*, profeți, ghicitori și chiar preoți. Toate aceste denumiri sînt în parte justificate, pentru că *midē* joacă atît rolul de șamani vindecători, cît și de ghicitori și chiar de preoți, într-o anumită măsură. Nu se cunosc originile istorice ale *Midē'wiwin*, dar tradițiile sale mitologice nu se deosebesc prea mult de miturile siberiene ale „primului șaman". Se spune, într-adevăr, că *Mi´nabō´zho*, mesagerul lui Dzhe Manido (Marele Spirit) și mijlocitorul dintre acesta și oameni, văzînd mizeria omenirii bolnave și slăbite, dezvăluie secretele cele mai sublime vidrei și îi introduce în trup *mīgi* (simbolul *midē*), ca să devină nemuritoare și să-i poată iniția pe oameni, consacrîndu-i în același timp.[33] Sacul din piele de

---

să facă să zboare pene și alte lucruri. Pot, de asemenea, să se arunce de pe o înălțime într-un coșuleț, să facă dintr-un schelet de iepure un iepure viu, să prefacă lucrurile în animale. Dar șamanii sînt în primul rînd „stăpînii focului", așa că pot face o mulțime de minuni cu ajutorul acestuia: pot arde un om pe rug, pînă la cenușă, iar omul, după cîteva clipe, dansează undeva, departe; *cf.* Elsie Clews PARSONS, *Pueblo Indian Religion*, Chicago, 1939, I, pp. 440 și urm. La indienii zuñi și keresan există confrerii secrete, specializate în „fire tricks", iar cei care fac parte din ele pot înghiți cărbuni, pot păși pe jăratic cu tălpile goale sau atinge fierul înroșit etc.; *cf.* Matilda COXE STEVENSON, „The Zuñi Indians: Their Mythology, Esoteric Fraternities and Ceremonies", *23rd Report of the Bureau of American Ethnology*, 1901–1902, Washington, 1904, pp. 1–634 (pp. 503, 506 etc.), care relatează și observații personale (un șaman care ține în gură cărbuni aprinși timp de 30–60 de secunde etc.).

[33] W. J. HOFFMAN, „The Midē´wiwin, *American Anthropologist*, I, 1888, pp. 209–229 (pp. 213 și urm.). *Cf.*, de asemenea, Werner MÜLLER, *Die blaue Hütte*, Wiesbaden, 1954; Sister Bernard COLEMAN, „The Religion of the Ojibwa of Northern Minnesota", *Primitive Man*, X, 1937, pp. 33–57, pp. 44 și urm. (despre *Midē´wiwin*).

vidră are așadar un rol capital în inițierea *midē*: aici se pun *mīgis*, scoicile despre care se crede că sînt încărcate cu puteri magico-religioase (Hoffman, *The Midē´wiwin*, pp. 217, 220 și urm.).

Inițierea candidaților se face, în linii mari, ca orice inițiere șamanică. Ea cuprinde dezvăluirea misterelor (adică, în primul rînd, mitul lui *Mi´nabō´zho* și imortalitatea vidrei), moartea și învierea candidatului și introducerea, în corpul său, a unui mare număr de *mīgis* (ceea ce amintește în chip straniu de „pietrele magice" cu care este umplut trupul ucenicului magician în Australia și în alte părți). Există patru trepte ale inițierii, dar ultimele trei nu sînt decît repetarea primei ceremonii. Se construiește *midēwigan*, „Marea Lojă a Medicinei", un soi de țarc de douăzeci și cinci de metri pe opt; între țăruși se pun crengi, pentru a-l feri de privirile indiscrete. La treizeci de metri distanță se înalță un *wigiwam*, baia de aburi pentru candidați. Conducătorul desemnează un inițiator, care îi dezvăluie candidatului proprietățile tobei și ale clopotului și îi arată cum să le folosească pentru a-l invoca pe Marele Zeu (Manidu) și pentru a alunga demonii. Candidatul învață de asemenea cînturile magice, plantele medicinale, terapeutica și, mai ales, elementele doctrinei secrete. Începînd din ziua a șasea ori a cincea care precedă ceremonia de inițiere, candidatul se purifică în fiecare zi în baia de aburi, apoi ia parte la demonstrația puterilor magice ale *midē* care, în *midēwigan*, mișcă la distanță diferite figurine din lemn, precum și tolbele. În ultima noapte, candidatul rămîne singur cu inițiatorul în baia de aburi; a doua zi, după o nouă purificare, dacă este senin, ceremonia de inițiere poate începe. Toți *midē* sînt adunați în „Marea Lojă a Medicinei". După ce au fumat multă vreme în tăcere, intonează cînturi rituale care dezvăluie unele aspecte secrete (și cel mai adesea de neînțeles) ale tradiției primordiale. La un moment dat, toți *midē* se ridică în picioare, se apropie de candidat și îl „ucid" sau îl ating cu *mīgi*.[34] Candidatul tremură, cade în genunchi și, cînd cineva îi pune o *mīgi* în gură, cade la pămînt, fără suflare. Este apoi atins cu tolba și „învie". Primește cîntecul lui magic, iar șeful îi înmînează o tolbă, în care candidatul își pune propriile sale *mīgi*. Pentru a verifica puterea scoicilor, îi atinge pe toți confrații săi, pe rînd, și toți cad la pămînt ca fulgerați, apoi reînvie în urma aceleiași atingeri.

---

[34] *Cf.* W. MÜLLER, *Die blaue Hütte*, pp. 52 și urm.

Candidatul are acum dovada că scoicile pot da și moartea, și viața. La banchetul prin care ia sfîrșit ceremonia, cel mai vechi dintre *midē* istorisește tradiția *Midē´wiwin* și, în încheiere, noul membru își cîntă cîntecul și bate toba.

Cea de-a doua inițiere are loc la cel puțin un an de la prima. Puterea magică este sporită de marele număr de *mīgi* cu care este umplut trupul inițiatului, mai ales la încheieturi și în dreptul inimii. Cu cea de-a treia inițiere, *midē* dobîndește destulă putere pentru a ajunge *jěs´sakkīd'*, adică este în stare să execute toate „scamatoriile" șamanice, și mai ales este declarat vindecător. La cea de-a patra inițiere, alte *mīgi* îi sînt introduse în corp (Hoffman, *ibid.*, pp. 204–276).

Acest exemplu ne îngăduie să ne dăm seama de legăturile strînse dintre șamanismul propriu-zis și confreriile secrete nord-americane: ambele țin de aceeași tradiție magico-religioasă străveche. Se poate totuși observa, în asemenea confrerii secrete, și mai ales în *Midē´ wiwin*, o încercare de „întoarcere la origini", în sensul străduaniei de a relua legătura cu tradiția primordială și de a îndepărta vrăjitorii. Rolul spiritelor protectoare și ajutătoare se dovedește destul de mediocru, față de importanța acordată Marelui Spirit și călătoriilor în Cer. Se încearcă o restabilire a legăturilor dintre Pămînt și Cer, așa cum existau ele la începuturile timpurilor. Însă, în ciuda caracterului său „reformator", *Midē´wiwin* reia tehnicile străvechi ale inițierii magico-religioase (moartea și învierea[35], trupul umplut cu „pietre magice" etc.). De asemenea, așa cum am văzut, *midē* devin *medicine-man*, însușindu-și în timpul inițierii și diversele tehnici de vindecare magică (exorcism, farmacopee magică, tratament prin suptiune etc.).

Cazul „Medicine Rite", întîlnit la indienii winnebago, este oarecum diferit; ceremonialul inițiatic complet a fost descris de Paul Radin.[36] Și aici este vorba de o confrerie secretă, în care admiterea se face în urma unui ritual de inițiere foarte complex, care constă în „moartea" urmată de învierea candidatului, atins cu cochilii magice păstrate în tolbe din piele de vidră (Radin, *ibid.*, pp. 5 și urm.,

---

[35] Cu privire la caracterul șamanic al „Societății Canibalilor" kwakiull, *cf.* W. MÜLLER, *Weltbild und Kult*, pp. 65 și urm.; M. ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 144 și urm.; trad. rom., pp. 121 și urm.

[36] Paul RADIN, *The Road of Life and Death. A Ritual Drama of the American Indians*, New York, 1945.

283 și urm. etc.). Asemănarea triburilor ojibwa și menomin cu *Midē´wiwin* se oprește însă aici. Se poate considera că ritul constînd în aruncarea de cochilii în trupul candidatului a fost integrat destul de tîrziu (către sfîrșitul secolului al XVII-lea) într-o ceremonie winnebago mai veche, bogată în elemente șamanice (*ibid.*, p. 75). Deoarece „Medicine Rite" al indienilor winnebago prezintă mai multe asemănări cu „ceremonia vindecătorilor" *(medicine-man)* întîlnită la indienii pawnee, iar distanța dintre cele două triburi exclude posibilitatea unui împrumut direct, se poate conchide că și unul, și celălalt au păstrat rămășițe ale unui ritual destul de vechi, aparținînd unui complex cultural de origine mexicană (Radin, *ibid.*). De asemenea, este foarte probabil ca *Midē´wiwin*, a indienilor ojibwa, să fie doar dezvoltarea unui astfel de ritual.

În orice caz, se cuvine subliniat faptul că „Medicine Rite" al indienilor winnebago avea drept scop regenerarea perpetuă a omului inițiat. Demiurgul mitic, iepurele, care a fost trimis de Creator pe Pămînt spre a ajuta oamenii, a fost foarte impresionat de faptul că aceștia mureau. Pentru a îndrepta răul, construiește loja inițiatică și devine el însuși copil. „Dacă cineva repetă ceea ce am făcut eu aici, spune el, iată cum va arăta" (*ibid.*, p. 31). Creatorul vede însă altfel regenerarea pe care le-a dăruit-o oamenilor: aceștia se vor putea reincarna de cîte ori vor dori (*ibid.*, p. 25). „Medicine Rite" comunică, de fapt, secretul unei reîntoarceri *ad infinitum* pe Pămînt, dezvăluind adevărata cale *post-mortem* și cuvintele pe care răposatul trebuie să le rostească în fața Femeii păzitoare a celuilalt tărîm și în fața Creatorului însuși. Sînt dezvăluite, firește, și cosmogonia, și originea acestui „Medicine Rite", pentru că este vorba tot de reîntoarcerea la originile mitice, de abolirea timpului și de revenirea la clipa miraculoasă a Creației.

Multe elemente șamanice se mai păstrează în marile mișcări mistice cunoscute sub numele de „Ghost Dance Religion" care, deși endemice la începutul secolului al XIX-lea, au tulburat adînc triburile nord-americane abia la sfîrșitul secolului.[37] Cel puțin unii dintre „profeți" au fost influențați de creștinism (*cf.* Mooney,

---

[37] *Cf.* James MOONEY, „The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890"; Leslie SPIER, „The Prophet Dance of the Northwest and Its Derivatives: the Source of the Ghost Dance", *General Series in Anthropology*, I, Menasha, 1935; Cora A. DUBOIS, *The 1870 Ghost Dance*.

pp. 748 și urm., 780 etc.). Tensiunea mesianică și așteptarea iminentului „sfîrșit al timpului", proclamat de profeții și conducătorii „Ghost Dance Religion" puteau fi ușor integrate într-o experiență creștină frustă și elementară. Structura însăși a acestei importante mișcări mistice populare nu este însă mai puțin autohtonă; profeții au avut viziuni în cea mai pură manieră arhaică; au „murit" și s-au ridicat la Ceruri, unde o Femeie cerească i-a învățat cum să se înfățișeze dinaintea „Stăpînului Vieții" (Mooney, pp. 663 și urm., 746 și urm., 772 și urm. etc.); au avut mari revelații cînd se aflau în transă, călătorind pe celălalt tărîm, apoi și-au revenit în simțiri și au povestit tot ceea ce văzuseră (*ibid.*, pp. 672 și urm.); în timpul transelor, în care intraseră de bunăvoie, puteau fi crestați cu cuțitul ori arși, fără să simtă (pp. 719 și urm.) etc.

„Ghost Dance Religion" prevestea apropierea regenerării universale; atunci, toți indienii, cei morți ca și cei vii, vor fi chemați să locuiască pe un „pămînt regenerat"; vor ajunge pe acest pămînt paradisiac zburînd prin văzduh, cu ajutorul unor pene magice (*ibid.*, pp. 777 și urm., 781, 786). Unii profeți, ca de pildă John Slocum, creatorul mișcării „tremuricilor", se ridicau împotriva vechii religii indiene, și mai ales a *medicine-man*, ceea ce nu i-a împiedicat pe șamani să adere la mișcare, unde regăseau străvechea tradiție a ascensiunilor celeste și a experiențelor luminii mistice, iar „tremuricii" *(shakers)*, ca și șamanii, puteau învia morții (a se vedea, de exemplu, cazul celor patru persoane înviate, *ibid.*, p. 748). Principalul ritual al acestei secte consta în lunga contemplare a cerului și tremurul continuu al brațelor, tehnici sumare pe care le întîlnim, în forme și mai aberante, în Orientul Apropiat antic și modern, întotdeauna în legătură cu mediile „șamanizante". Și alți profeți condamnau practicile magice și pe *medicine-man* ai tribului, dar o făceau mai ales pentru a-i îndruma spre reformă și regenerare, cum a fost cazul profetului Shawano care, pe la vîrsta de treizeci de ani, a fost răpit, dus în Ceruri și a avut o nouă revelație a Stăpînului Vieții, care i-a îngăduit să cunoască întîmplările trecute și viitoare. Deși condamna șamanismul, Shawano spunea că a dobîndit puterea de a vindeca toate bolile și chiar de a îndepărta moartea, în toiul bătăliilor (*ibid.*, p. 672). Acest profet se socotea de altfel incarnarea lui Manabozho, primul „Mare Demiurg" al indienilor algonkin, și dorea să reformeze *Midē´wiwin* (*ibid.*, pp. 675–676).

Uriașul succes popular al mișcării „Ghost Dance Religion“ se datora însă simplității tehnicilor sale mistice. Pentru a pregăti sosirea Mîntuitorului rasei, membrii confreriei dansau vreme de patru–cinci zile la rînd, apoi cădeau în transe care le permiteau să vadă morții și să stea de vorbă cu ei. Se dansa în cerc, lîngă foc, se cînta, dar fără acompaniamentul tobei. Apostolul îi confirma pe noii preoți înmînîndu-le cîte o pană de vultur, în timpul dansului. Dacă un dansator era atins cu o astfel de pană, cădea la pămînt fără suflare și rămînea așa multă vreme, în timp ce sufletul său se întîlnea și vorbea cu morții (*ibid.*, pp. 915 și urm.). Nu lipsea nici un element șamanic esențial ; dansatorii deveneau vindecători (*ibid.*, p. 786), se îmbrăcau cu „ghost shirts“, costume rituale pe care erau desenate astre, Ființe mitologice și chiar viziuni din timpul transelor (*ibid.*, pp. 789 și urm., pl. CIII, p. 895), se găteau cu pene de vultur (p. 791), foloseau baia de aburi (pp. 823 și urm.) etc. Trebuie subliniat că dansul, deși nu este o tehnică mistică exclusiv șamanică, joacă un rol hotărîtor în pregătirea extatică a șamanului.

Este limpede că „Ghost Dance Religion“ depășește, în toate privințele, șamanismul *stricto sensu*. Absența inițierii și a unei pregătiri tradiționale secrete, de pildă, deosebește radical această mișcare de șamanism. Sîntem însă în fața unei experiențe religioase colective, cristalizată în jurul iminentului „sfîrșit al lumii“ ; izvorul însuși al acestei experiențe – comunicarea cu morții – implică, pentru cel care ajunge la ea, abolirea lumii prezente și instaurarea (chiar provizorie) a unei „confuzii“ care constituie atît încheierea ciclului cosmic actual, cît și germenele restaurării glorioase a unui ciclu nou, paradisiac. Deoarece viziunile mitice ale „începutului“ și ale „sfîrșitului“ Timpului sînt omologabile, eshatologia întîlnind, cel puțin sub anumite aspecte, cosmogonia, *escaton*-ul din „Ghost Dance Religion“ reactualiza acel *illus tempus* mitic în care comunicarea cu Cerul, cu Marele Zeu și cu morții era accesibilă oricărei ființe umane. Astfel de mișcări mistice, deși păstrau elementele esențiale ale ideologiei și ale tehnicilor șamanice, se deosebeau de șamanismul tradițional prin credința că pentru întregul popor indian a sosit timpul să dobîndească starea privilegiată a șamanului, care-i îngăduie acestuia să restabilească fără greutate „comunicarea“ cu Cerul, ca la începuturile Timpului.

ȘAMANISMUL SUD-AMERICAN: DIFERITE RITUALURI

La triburile din America de Sud[38], șamanul pare să joace un rol destul de important. El nu este doar vindecătorul prin excelență, iar în anumite regiuni, călăuza sufletului răposatului spre noua sa locuință, ci și mijlocitorul dintre oameni și zei sau spirite, înlocuind uneori preoții (de exemplu, la triburile mojo și manasi din Bolivia orientală, la tribul taino din Antilele Mari etc.)[39], asigură respectarea interdicțiilor rituale, apără tribul de spiritele rele, arată locurile bune de vînătoare și de pescuit, înmulțește vînatul[40], stăpînește fenomenele atmosferice[41], ușurează nașterile[42], prevestește evenimentele

---

[38] A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", pp. 329 și urm.; *cf.*, de asemenea, *id.*, „Religion and Shamanism", în J. H. STEWARD, ed., *Handbook of South Americain Indians, V: The Comparative Ethnology of South American Indians*, Washington, 1949, pp. 559–599; E. H. ACKERKNECHT, „Medical Practices", în *ibid.*, pp. 621 și urm.; J. H. STEWARD, „Shamanism among the Marginal Tribes", în *ibid.*, pp. 650 și urm.; A. MÉTRAUX, „The Social Organization of the Mojo and Manasi", în *Primitive Man*, XVI, Washington, 1943, pp. 1–30 (pp. 9–16) (șamanismul mojo), 22–28 (șamanismul manasi); L. W. MADSEN, „Shamanism in Mexico", în *Southwestern Journal of Anthropology*, XI, Albuquerque, 1955, pp. 48–57; Nils M. HOLMER și S. Henry WASSEN, ed. și trad., „Nia-Ikala: Canto mágico para curar la locura", în *Ethologiska Studier*, 23, Göteborg, 1958; Nils M. HOLMER și S. Henry WASSEN, „Dos cantos shamanísticos de los Indios Cunas", în *Ethologiska Studier*, 27, Göteborg, 1963; O. ZERRIES, „Krankheitsdämonen und Hilfsgeister des Medizinmannes in Südamerika", în *Proceedings of the 30th International Congress of Americanists*, Londra, 1955, pp. 162–178. Cu privire la problema ciclurilor culturale în America de Sud, a se vedea W. SCHMIDT, „Kulturkreise und Kulturschichten in Südamerika", în *Zeitschrift für Ethnologie*, XLV, Berlin, 1913, pp. 1014–1124; critica lui Roland B. DIXON, *The Building of Cultures*, New York, 1928, pp. 182 și urm., și discuția lui W. KOPPERS, în *Anthropos* XXIV, 1929, pp. 695–699. *Cf.*, de asemenea, R. KARSTEN, „The Civilization of the South American Indians", Londra, 1926; *id.*, „Zur Psychologie des indianischen Medizinmannes" în *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXX, 2, Berlin, 1955, pp. 170–177; John M. COOPER, „Areal and Temporal Aspects of Aboriginal South American Culture", în *Primitive Man*, XV, 1–2, Washington, 1942, pp. 1–38. Cu privire la originea și la istoria civilizațiilor sud-americane, a se vedea Erland NORDENSKIÖLD, „Origin of the Indian Civilization in South America", *Comparative Ethnographical Studies*, IX, 9, Göteborg, 1931, mai ales pp. 1–76; Paul RIVET, *Les Origines de l'homme américain, passim.*

[39] A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens...", pp. 337 și urm.

[40] *Ibid.*, pp. 330 și urm.

[41] Șamanii opresc ploile torențiale (*ibid.*, pp. 331 și urm.). „Șamanii ipurina își trimit dublul în cer să stingă meteoriții care amenință să dea foc universului" (*ibid.*, p. 332).

[42] După credința tribului tapirape și a altor triburi, femeile nu pot zămisli și nici aduce pe lume un copil decît dacă șamanul aduce un copil-spirit în pîntecele lor. La unele triburi, șamanul este chemat pentru a identifica spiritul întrupat în copil (*ibid.*, p. 332).

viitoare.[43] Șamanul are așadar, în societățile sud-americane, un prestigiu și o autoritate considerabile. Doar șamanii se pot îmbogăți, adică pot aduna cuțite, piepteni, securi etc. Se crede că pot face minuni (cu caracter strict șamanic, adică zbor magic, ingestie de cărbuni aprinși etc.; *cf.* Métraux, *ibid.*, p. 334). Tribul guarani îi venera atît de mult pe șamani încît oasele acestora au devenit obiectul unui cult; rămășițele magicienilor deosebit de puternici se păstrau în colibe, unde oamenii veneau să le ceară sfaturi și le aduceau ofrande.[44]

Bineînțeles, șamanul sud-american, ca toți ceilalți, are uneori și rolul de vrăjitor, putînd să se prefacă în animal și să bea sîngele dușmanilor săi. Credința în vîrcolaci este foarte răspîndită în America de Sud (Métraux, *ibid.*, pp. 335–336). Oricum, poziția magico-religioasă și autoritatea socială a șamanului sud-american se datorează mai curînd capacităților sale extatice decît însușirilor sale de magician, pentru că aceste capacități îi înlesnesc, pe lîngă calitatea sa obișnuită de vindecător, călătoriile extatice în Cer, unde se întîlnește cu zeii și le transmite rugămințile oamenilor. (Uneori, zeul însuși coboară în coliba ceremonială a șamanului, cum se întîmplă, de pildă, la tribul manasi, unde zeul coboară pe Pămînt, stă de vorbă cu șamanul și îl ia cu el în Cer, de unde îi dă drumul după cîteva clipe; *cf.* Métraux, *ibid.*, p. 338.)

Să amintim ca exemplu al funcției sacerdotale asumate de către șaman ceremonia colectivă periodică la tribul *araucan, ngillatun*, al cărei scop este de a întări legăturile dintre Zeu și trib.[45] Rolul princi-

---

[43] Pentru a cunoaște viitorul, șamanii tupinamba „se retrăgeau în niște colibe mici, după ce respectaseră anumite tabuuri, printre care o abstinență de nouă zile" (*ibid.*, p. 331). Spiritele coborau și înfățișau evenimentele care aveau să urmeze în limba spiritelor. *Cf.*, de asemenea, A. MÉTRAUX, *La Religion des Tupinamba*, pp. 86 și urm. În ajunul expedițiilor războinice, visele șamanului capătă o însemnătate deosebită (MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", p. 331).

[44] A. MÉTRAUX, *Le Religion des Tupinamba*, pp. 81 și urm.; id., „Les Hommes-dieux chex les Chiriguane et dans l'Amérique du Sud", *Revista del Instituto de Etnología de la Universidad nacional de Tucumán*, II, 1931, pp. 61–91 (pp. 66 etc.); *id.*, „Le Shamanisme chez les Indiens...", p. 334.

[45] A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme araucan", pp. 351 și urm. A se vedea în această privință Rodolfo M. CASAMIQUELA, *Estudio del ngillatun y la religión araucana*, Bahia Blanca, 1964. *Cf.* șamanul yaruro, intermediar între oameni și zei; Vicenzo PETRULLO, „The Yaruros of the Capanaparo River, Venezuela", *Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 123, Anthropological Papers*, nr. 11, Washington, 1939, pp. 161–290 (pp. 249 și urm.).

pal îi revine unei *machi*, care intră în transă și-și trimite sufletul dinaintea „Tatălui Ceresc", spre a-i face cunoscute dorințele comunității. Ceremonia are loc în public; odinioară, *machi* urca pe o platformă sprijinită pe arbuști *(rewe)*, de unde contempla îndelung cerul, avînd viziuni. Doi dintre participanți aveau o funcție cu caracter șamanic evident: „cu fruntea înfășurată într-o basma albă, cu obrazul mînjit cu negru, călare pe cîte un cal de lemn, ținînd într-o mînă o sabie de lemn, iar în cealaltă un sceptru cu clopoței", cei doi slujitori „săltau pe caii lor de lemn și-și agitau sceptrul cu o frenezie nebună" (P. Housse) de îndată ce *machi* intra în transă. (Ne vom referi la „calul" șamanului buriat și la dansurile pe caii de lemn ale tribului murias.)[46] În timp ce *machi* este în transă, alți călăreți se luptă cu demonii, iar spiritele rele sînt alungate.[47] Cînd și-a revenit în simțiri, *machi* povestește cum a călătorit în Cer și spune că Tatăl Ceresc a îndeplinit toate dorințele comunității. Cuvintele sale sînt întîmpinate cu lungi ovații, care duc la un entuziasm general. Cînd lucrurile se mai liniștesc, *machi* află ce s-a petrecut în timpul călătoriei sale în Cer: lupta cu demonii, alungarea lor etc.

Există o asemănare izbitoare între acest ritual araucan și sacrificiul altaic al calului, urmat de călătoria șamanului la Cer, pînă la palatul lui Bai Ülgän: este vorba, în ambele cazuri, de un ritual comunal periodic, prin care dorințele tribului îi sînt înfățișate Zeului ceresc; în ambele cazuri, rolul principal revine șamanului, datorită capacităților sale extatice, care îi înlesnesc călătoria mistică în Cer și dialogul direct cu Zeul. Funcția religioasă a șamanului, de mijlocitor între oameni și Zeu, este arareori atît de limpede ca în ritualurile araucane și altaice.

Am mai arătat și alte asemănări între șamanismul sud-american și cel altaic: înălțarea unei platforme vegetale (la araucani, *cf.* pp. 112 și urm.) sau a unei platforme suspendate de tavanul colibei ceremoniale cu ajutorul unor frînghii împletite (la caribii din Guyana olandeză, *cf.* pp. 116 și urm.), rolul Zeului ceresc, calul de lemn, galopul nebunesc al ajutoarelor. Să mai notăm că, la fel ca la altaici și la siberieni, unii șamani sud-americani sînt psihopompi. La baikairi,

---

[46] Șamanul yaruro călătorește în ținutul morților, care este și cel al Marii Zeițe-Mame, călare pe un „cal" (PETRULLO, *ibid.*, p. 256).

[47] Sărbătoarea *ngillatun* face probabil parte din complexul ceremoniilor periodice de regenerare a Timpului; *cf.* ELIADE, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, pp. 83 și urm.

călătoria pe celălalt tărîm este mult prea anevoioasă pentru ca mortul să o facă singur; acesta are nevoie de cineva care să cunoască drumul, cineva care l-a făcut de mai multe ori înainte; or, șamanul ajunge la Cer cît ai clipi din ochi: pentru el, spun baikairii, Cerul nu este mai înalt decît o casă[48]. La tribul manacica, șamanul însoțește sufletul răposatului în Cer, de îndată ce funeraliile s-au încheiat. Drumul este foarte lung și greu; trebuie să treacă printr-o pădure sălbatică, să urce un Munte, să treacă peste mări, rîuri și mlaștini pînă pe malul unui fluviu uriaș, peste care se întinde un pod păzit de o divinitate.[49] Fără ajutorul șamanului, sufletul nu s-ar putea descurca.

VINDECAREA ȘAMANICĂ

Ca pretutindeni, funcția esențială și riguros personală a șamanului sud-american rămîne vindecarea.[50] Această funcție nu are întotdeauna numai un caracter magic. Șamanul sud-american cunoaște și el însușirile medicinale ale plantelor și ale animalelor, folosește masajul etc. Dat fiind însă că marea majoritate a bolilor au, după părerea sa, o cauză de ordin spiritual – care implică fie fuga sufletului, fie introducerea, de către spirite sau vrăjitori, a unui obiect magic în trup —, el este nevoit să recurgă la vindecarea șamanică.

Conceperea bolii ca o pierdere a sufletului, rătăcit ori răpit de un spirit sau de o nălucă, este foarte răspîndită în regiunile Amazonului și ale Anzilor[51], dar apare destul de rar în America de Sud tropicală. A fost totuși observată la unele triburi din această regiune[52], fiind atestată și la populația yaghan din Țara de Foc.[53] În general,

---

[48] Karl von den STEINEN, *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, Berlin, 1894, p. 357.

[49] Theodor KOCH, „Zum Animismus der südamerikanischen Indianer", suplиment la volumul al XIII-lea din *Internationales Archiv für Ethnographie*, Leyda, 1900, pp. 129 și urm., după izvoarele din secolul al XVIII-lea.

[50] *Cf.*, de asemenea, Ida LUBLINSKI, „Der Medizinmann bei den Naturvölkern Südamerikas", pp. 247 și urm.

[51] *Cf.* F. E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, pp. 196–197 (tabel); MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens...", p. 235.

[52] La indienii caingang, apinaye, cocama, tucuna, coto, cobeno, taulipang, itonaman și uitoto; *ibid.*, p. 325.

[53] *Cf.*, de exemplu, W. KOPPERS, *Unter Feuerland-Indianern*, Stuttgart, 1924, pp. 72–172.

această concepție coexistă cu teoria introducerii unui obiect magic în trupul bolnavului[54], care pare a fi mai răspîndită.

Atunci cînd trebuie găsit sufletul răpit de spirite sau de morți, șamanul își părăsește trupul și pornește către Infern ori către locul unde se află răpitorul. Astfel, la populația apinaye, șamanul merge în ținutul morților, care sînt cuprinși de panică și fug, iar șamanul prinde sufletul bolnavului și i-l aduce înapoi în trup. Un mit taulipang istorisește căutarea sufletului unui copil, care fusese răpit de Lună și ascuns sub o oală; șamanul urcă pe Lună și, după multe peripeții, găsește oala și eliberează sufletul copilului.[55] În cînturile *machi* araucane se vorbește adesea de întîmplările nefericite prin care trece sufletul: un spirit rău a silit bolnavul să treacă peste o punte ori l-a speriat un mort.[56] În unele cazuri, în loc să pornească în căutarea sufletului, *machi* se mulțumește să-l roage să se întoarcă și să-și recunoască părinții *(ibid.)*, practica fiind întîlnită și în alte părți (*cf.*, de exemplu, India vedică). Călătoria extatică pe care șamanul o întreprinde în vederea unei vindecări îmbracă uneori caracterul aberant al unei înălțări la Cer, al cărei scop nu mai este înțeles: ni se spune astfel că „pentru taulipang, rezultatul unui tratament depinde uneori de lupta dintre dublul șamanului și vrăjitor. Pentru a ajunge în ținutul spiritelor, șamanul bea o infuzie pregătită cu ajutorul unei liane, a cărei formă sugerează o scară“ (Métraux, „Le Shamanisme chez les Indiens...“, p. 327). Simbolismul scării indică semnificația ascensională a transei. De obicei însă, spiritele care răpesc suflete sau vrăjitorii nu locuiesc în zonele cerești. Ca în atîtea alte cazuri, șamanul taulipang prezintă un amestec de idei religioase, al căror sens profund aproape că s-a pierdut.

Călătoria extatică a șamanului este cel mai adesea indispensabilă, chiar dacă boala nu se datorează răpirii sufletului de către demoni ori de către morți. Transa șamanică face parte din tratament: oricum l-ar înțelege șamanul, extazul este singurul mijloc prin care descoperă cauza exactă a bolii și învață tratamentul cel mai eficient. Uneori, fiind în transă, șamanul este „posedat“ de către spiritele sale apropiate (de pildă, la populațiile taulipang și yekuana; Métraux,

---

[54] Cum este de pildă cazul la indienii araucani; *cf.* MÉTRAUX, „Le Shamanisme araucan“, p. 331.

[55] *Id.*, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale“, p. 328.

[56] *Id.*, „Le Shamanisme araucan“, p. 331.

ibidem, p. 332). Am văzut însă că aceasta înseamnă adesea, pentru șaman, luarea în stăpînire a tuturor „organelor mistice", care alcătuiesc, într-un fel, adevărata și deplina sa personalitate spirituală. De cele mai multe ori, șamanului i se pun la dispoziție, cînd este „posedat", spiritele ajutătoare, devenite o prezență efectivă, manifestată prin toate mijloacele oferite de simțuri, iar această prezență, invocată de șaman, nu are drept rezultat „transa", ci dialogul dintre șaman și spiritele sale ajutătoare. Realitatea este și mai complexă, pentru că șamanul se poate preface el însuși în animal, și ne putem întreba, pe drept cuvînt, dacă urletele de fiară din timpul ședinței aparțin spiritelor familiare[57] ori reprezintă etapele propriei transformări a șamanului în animal, adică revelația manifestă a adevăratei sale personalități mistice.

Morfologia curei șamanice sud-americane este aproape peste tot aceeași, cuprinzînd prize de tutun, cîntări, masaje în regiunea bolnavă a trupului, identificarea cauzei bolii cu ajutorul spiritelor (aici intervine „transa" șamanului, în timpul căreia cei de față îi pun uneori întrebări care nu au neapărat legătură cu boala) și, în sfîrșit, extragerea obiectului patogen prin suptțiune.[58] La araucani, de pildă, *machi* se adresează mai întîi „Zeului-Tată" care, deși influențele creștine nu pot fi cu totul excluse, își păstrează structura arhaică (de pildă androginia: este invocat ca „Tată-Zeu, bătrînă care ești în Ceruri..." Métraux, „Le Shamanisme araucan", p. 333). *Machi* se adresează apoi lui Anchimalen, femeia sau „prietena" soarelui, și sufletelor *machi*-lor moarte, „despre care se spune că se află în ceruri și care își coboară privirile asupra tovarășei lor de aici, de jos" (Métraux, *ibid.*); acestea sînt rugate să intervină pe lîngă Zeu.

Trebuie să remarcăm importanța motivelor legate de înălțarea la ceruri și de galopul călare prin văzduh în tehnica folosită de *machi* căci, puțin după ce a invocat ajutorul și protecția Zeului și a *machi*-lor moarte, șamana anunță că „se va urca pe cal împreună cu ajutoarele sale, *machi*-le nevăzute" (*ibid.*, p. 334). În timpul transei, sufletul

---

[57] Cu privire la concepția sud-americană despre spiritele-animale, a se vedea R. KARSTEN, *The Civilization of the South America Indians*, pp. 265 și urm. Cf. *ibid.*, pp. 86 și urm. (rolul penelor ca podoabe rituale la *medicine-man*) și pp. 365 și urm. (puterea magică a cristalelor și a rocilor).

[58] A se vedea, de exemplu, descrierea adunărilor triburilor caraibiene din Guyana (cu privire la care există o bogată documentație) în MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale", pp. 325 și urm. (și nota 90).

ei părăsește trupul și își ia zborul (*ibid.*, p. 336). Pentru a ajunge la extaz, *machi* folosește mijloace elementare; dansul, mișcarea brațelor, sunetul clopoțeilor. Dansînd, ea se adresează *machi*-lor cerești, cerîndu-le ajutorul în timpul extazului. „Cînd este gata să se prăbușească la pămînt, fără cunoștință, șamana ridică brațele și începe să se învîrtă. De ea se apropie atunci un bărbat, care o sprijină să nu cadă. Un alt indian se repede și execută un dans numit *lankan*, pentru a o readuce în simțiri" (*ibid.*, p. 337). Transa se dobîndește prin legănare în vîrful scării sacre *(rewe)*.

De-a lungul întregii ceremonii se folosește tutunul. *Machi* trage un fum și îl trimite spre cer, spre Zeu. „Îți dăruiesc acest fum!", spune ea. Dar, precizează Métraux, „nu ni se spune niciodată dacă tutunul o ajută să ajungă la starea de extaz" (*ibid.*, p. 339).

După călătorii europeni din secolul al XVIII-lea, cura șamanică mai cuprindea și jertfa unui miel: șamanul îi smulgea inima care palpita încă. În zilele noastre, se face doar o crestătură în trupul animalului sacrificial. Cea mai mare parte a observatorilor mai vechi sau mai noi sînt însă de acord că *machi*, printr-o scamatorie, îi face pe toți să creadă că a spintecat pieptul și pîntecele bolnavului, dezgolindu-i măruntaiele și ficatul.[59] După Housse, *machi* „pare să deschidă trupul nefericitului, scormonindu-i măruntaiele și scoțînd ceva de acolo". *Machi* arată apoi pricina răului: o pietricică, un vierme, o insectă etc. Se crede că rana se închide singură. Dar cum tratamentul obișnuit nu implică deschiderea aparentă a trupului, ci doar supțiunea (uneori pînă la sînge) a părții din trup arătate de spirit (cf. *ibid.*, p. 341), este foarte probabil vorba, în acest caz, de o aplicare aberantă a tehnicii inițiatice bine cunoscute: trupul neofitului este deschis prin mijloace magice, pentru a i se da organe interne de schimb și a i se îngădui să „renască". În cazul vindecării araucane, cele două tehnici – înlocuirea organelor interne ale candidatului și extragerea obiectului patogen – s-au confundat, fără îndoială pentru că schema inițiatică (moartea și învierea, cu reînnoirea organelor interne) aproape că fusese uitată.

Oricum, această operație magică era însoțită, în secolul al XVIII-lea, de o transă cataleptică: șamanul (căci șamanismul era

---

[59] *Cf.* MÉTRAUX, „Le Shamanisme araucan", pp. 339 și urm. (după un autor din secolul al XVIII-lea, Nuñes de Pinada y Bascuñan), 341 și urm. (după Manuel Manquilef și Housse).

pe atunci apanajul bărbaților și al homosexualilor, mai curînd decît al femeilor) se prăbușea „ca mort" (*ibid.*, p. 340). În timpul transei, i se puneau întrebări cu privire la numele vrăjitorului care provocase boala și altele. În zilele noastre, *machi* cade și ea în transă, cauza și leacul bolii fiind aflate în același fel, dar transa nu are loc imediat după „deschiderea" trupului pacientului. În unele cazuri, nu există nici o urmă a acestei operații magice, în afară de supțiune, care este însă practicată după transă și supravegheată de spirite.

Supțiunea și extragerea obiectului patogen rămîn operații magico-religioase. De cele mai multe ori, obiectul este, într-adevăr, de origine supranaturală, fiind aruncat în trup, pe nevăzute, de un vrăjitor, un demon sau un mort. „Obiectul" nu este altceva decît manifestarea sensibilă a unui „rău" care nu aparține acestei lumi. Cum am văzut în cazul araucanilor, șamanul este ajutat în muncă de spiritele sale familiare, fără îndoială, dar și de confrații săi morți și chiar de către Zeu. Formulele magice rostite de *machi* sînt dictate de Zeu (*ibid.*, p. 338). Șamanul yamana, care folosește și el supțiunea pentru a scoate „răul" *(yekush)* aruncat în chip magic în trupul bolnavului, nu uită nici rugăciunile.[60] Are și el un *yefatchel*, un spirit ajutător, și atîta vreme cît este „posedat" de acesta, nu simte nimic.[61] Această insensibilitate ține însă mai curînd de condiția sa șamanică, pentru că el poate dansa pe jăratic cu tălpile goale și poate înghiți cărbuni aprinși (Gusinde, II, p. 1426), ca și confrații săi oceanieni, nord-americani și siberieni.

Pe scurt, șamanismul nord-american prezintă încă multe aspecte foarte arhaice: inițierea candidatului prin moarte și înviere rituală, introducerea de substanțe magice în trupul său, înălțarea la Cer pentru a înfățișa Zeului suprem dorințele întregii societăți, vindecarea șamanică prin supțiune sau căutarea sufletului bolnavului, călătoria extatică a șamanului, ca psihopomp, „cînturile secrete" dezvăluite de Zeu ori de animale, mai ales păsări. Nu are rost să alcătuim acum un tabel comparativ al tuturor cazurilor în care se regăsește același complex. Vom aminti doar asemănările cu vracii australieni (introducerea de substanțe magice în trupul candidatului, călătoria inițiatică în Cer, vindecarea prin supțiune) pentru a arăta

---

[60] M. GUSINDE, *Die Feuerland-Indianer. II : Die Yamana*, pp. 1417 și urm., 1421. *Cf.* adunarea la indienii selk'nam, pp. 757 și urm.

[61] *Ibid., II*, pp. 1429 și urm.

vechimea foarte mare a unora dintre tehnicile și credințele șamanilor sud-americani. Nu se pune problema să stabilim dacă aceste asemănări izbitoare vin din faptul că straturile sud-americane cele mai vechi reprezintă, ca și la australieni, rămășițele unei omeniri arhaice împinse la extremitățile ecumenului, sau dacă au existat contacte directe, prin regiunile antarctice, între Australia și America de Sud. Ipoteza din urmă este susținută de oameni de știință ca Mendes Correa, W. Koppers și Paul Rivet.[62] O altă ipoteză luată în considerație este cea a migrațiilor ulterioare din spațiul malaio-polinezian spre America de Sud.[63]

VECHIMEA ȘAMANISMULUI PE CONTINENTUL AMERICAN

Problema „originii" șamanismului în cele două Americi este departe de a fi rezolvată. Se pare că anumite practici magico-religioase s-au adăugat, în timp, credințelor și practicilor primilor locuitori ai

---

[62] *Cf.* W. KOPPERS, „Die Frage eventueller alter Kulturbeziehungen zwischen südlichstem Südamerika und Südost-Australien", *Congresul al XXXII-lea al americaniștilor*, New York, 1930, pp. 678–686; cu privire la similitudinile lingvistice, Paul RIVET, „Les Australiens en Amérique", *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, XXVI, Paris, 1925, pp. 23–65; *id.*, *Les Origines de l'homme américain*, pp. 88 și urm. A se vedea, de asemenea, W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, VI, pp. 361 și urm.

[63] *Cf.* Paul RIVET, „Les Malayo-Polynésiens en Amérique", *Journal de la Société des Américanistes*, serie nouă, XVIII, Paris, 1926, pp. 141–278; Georg FRIEDERICI, „Zu den vorkolumbischen Verbindungen der Südsee-Völker mit Amerika", *Anthropos*, 24, 1929, pp. 441–487; Walter LEHMANN, „Die Frage völkerkundlicher Beziehungen zwischen der Südsee und Amerika", *Orientalistische Literaturzeitung*, XXXIII, Berlin, 1930, pp. 322–339; RIVET, *Les Origines de l'homme américain*, pp. 103 și urm.; James HORNELL, „Was There Pre-Columbian Contact between the Peoples of Oceania and South America?", *The Journal of the Polynesian Society*, LIV, Wellington, 1945, pp. 167–191). Paul RIVET stabilește, din punct de vedere cronologic, trei valuri de migrații care au populat continentul american: asiatică, australiană și melano-polineziană, ultima fiind, după părerea sa, mult mai importantă decît cea australiană. Cu toate că nu s-au descoperit pînă în prezent așezări ale omului paleolitic în America de Sud, migrațiile și contactele culturale între aceasta și Oceania (în cazul în care au existat într-adevăr) au fost probabil foarte timpurii. A se vedea de asemenea D. S. DAVIDSON, „The Question of Relationship between the Cultures of Australia and Tierra del Fuego", în *American Anthropologist*, serie nouă, XXXIX, 2, Menasha, 1937, pp. 229–243; C. SCHUSTER, *Joint-Marks: A Possible Index of Cultural Contact between America, Oceania and the Far East*, Koninklijk Institut voor de Tropen, Mededeling 94, Amsterdam, 1951.

celor două Americi. Dacă socotim locuitorii Țării de Foc drept descendenți ai unui prim val de imigranți care au pătruns în America, putem presupune că religia lor dovedește supraviețuirea unei ideologii arhaice cuprinzînd, din punctul de vedere care ne interesează, credința într-un Zeu ceresc, inițierea șamanică prin vocație ori căutare voluntară, legăturile cu sufletele șamanilor morți și cu spiritele familiare (care merg uneori pînă la „posedare"), înțelegerea bolii ca intruziune a unui obiect magic ori ca pierdere a sufletului, insensibilitatea șamanului la foc. Or, se pare că majoritatea acestor caracteristici se întîlnesc atît în zonele în care șamanismul domină viața religioasă a comunității (America de Nord, eschimoși, siberieni), cît și în regiunile unde nu este decît unul din fenomenele vieții magico-religioase (Australia, Oceania, sud-estul Asiei). Se poate presupune, așadar, că o anumită formă de șamanism s-a răspîndit pe cele două continente americane o dată cu primele valuri de imigranți, oricare le-ar fi fost „patria originară".

Desigur, contactele prelungite între Asia Septentrională și America de Nord au înlesnit influențe asiatice mult posterioare pătrunderii primilor ocupanți.[64] După Tylor, Thalbitzer, Hallowell și alții,

---

[64] Există o bibliografie considerabilă cu privire la această problemă. A se vedea W. G. BOGORAZ, „The Folklore of Northeastern Asia, as Compared with That of Northwestern America", în *American Anthropologist*, serie nouă, IV, 4, 1902, pp. 577–683; Berthold LAUFER, „Columbus and Cathay, and the Meaning of America to the orientalist"; B. von RICHTHOFEN, „Zur Frage der archäeologischen Beziehungen zwischen Nordamerika und Nordasien", *Anthropos*, 27, 1932, pp. 123–151; Diamond JENNESS, „Prehistoric Culture Waves from Asia to America", *Annual Report of the Smithsonian Institute*, 1940, Washington, 1941, pp. 383–396; G. HATT, *Asiatic Influences in American Folklore* (Dat. Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Hist.- Filol. Medd., XXXI, 6), Copenhaga, 1949; R. von HEINE-GELDERN, „Cultural Connections between Asia and Pre-Columbian America", *Anthropos*, 45, 1950, pp. 350–352, cu privire la Congresul Internațional al americaniștilor, care a avut loc la New York, în 1949. HEINE-GELDERN a pus în evidență originea asiatică a artei triburilor americane de pe coasta de nord-vest, încercînd să identifice același principiu stilistic la triburile de pe coasta Columbiei Britanice și la cele din Alaska meridională, în nordul Noii Irlande, în Melanezia, pe unele monumente și obiecte rituale din Borneo, Sumatra și Noua Guinee și chiar în arta chineză din epoca Chang. Autorul consideră că acest stil artistic, de origine chineză, s-a răspîndit pe de o parte în Indonezia și Melanezia, iar pe de altă parte, spre est, în America, unde a ajuns în prima parte a mileniului I înainte de Cristos. Trebuie amintit că paralelismul dintre China antică și America, studiat mai ales în documentele artistice, a fost evidențiat de C. HENTZE, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Anvers, 1936. Cu privire la influențele siberiene și chineze care pot fi observate în

Robert Lowie[65] a observat numeroase asemănări între laponi și triburile americane, mai ales cele din nord-est. În mod deosebit, desenele de pe toba laponă amintesc în chip surprinzător stilul pictografic al eschimoșilor și al algonkinilor orientali (Lowie, „Religious Ideas", p. 186). Același savant a atras atenția asupra asemănării dintre cîntecul șamanului lapon, inspirat de un animal, în primul rînd de o pasăre, și cîntecul șamanilor nord-americani, care are aceeași origine (*ibid.*, p. 187). Să amintim totuși că același fenomen există în America de Sud, ceea ce exclude, după părerea noastră, o influență eurasiatică recentă. Lowie mai remarcă asemănările între teoria pierderii sufletului, la nord-americani și la siberieni, jocul șamanic cu focul (comun Asiei de Nord și multor triburi nord-americane, printre care fox și menomin), zguduirea colibei ceremoniale[66] și ventrilocia la ciucci și la indienii cree, saulteaux și cheyenne și în sfîrșit anumite trăsături comune băii de aburi inițiatice în America

---

cultura preistorică Ipiutak (Alaska de Vest), datată provizoriu în secolul I al erei noastre, *cf.* H. LARSEN, „The Ipiutak Culture: Its Origin and Relationship", în *Indian Tribes of Aboriginal America: Selected Papers of the 29th International Congress of Americanists*, ed. Sol. Tax, III, Chicago, 1952, pp. 23–34. A se vedea și C. SCHUSTER, „A Survival of the Eurasiatic Animal Style in Modern Alaskan Eskimo", în *ibid.*, pp. 34–45; R. von HEINE-GELDERN, „Das Problem vorkolumbischer Beziehungen zwischen Alter und Neuer Welt und seine Bedeutung für die allgemeine Kulturgeschichte", în *Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften* (phil.-hist. Klasse), XCI, 24, Viena, 1955, pp. 343–363.

[65] Robert H. LOWIE, „Religious Ideas and Practices of the Eurasiatic and North American Areas", *Essays presented to C. G. Seligman*, ed. de E. E. EVANS-PRITCHARD și alții, Londra, 1934, pp. 183–188; *cf.* și *id.*, „On the Historical Connection between the Old World and the New World Beliefs", în special pp. 547 și urm. Un călător de la sfîrșitul secolului al XVII-lea descrie astfel un obicei finlandez: țăranii încălzeau niște pietre într-un cazan, la baia de aburi, turnau apă rece deasupra, stăteau o vreme să li se deschidă porii, după care ieșeau și se aruncau în apa rece a rîului. Același obicei era atestat în secolul al XVI-lea la scandinavi. LOWIE amintește că și populațiile tlingit și crow se aruncau într-o apă înghețată după ce stătuseră multă vreme în baia de aburi (*op. cit.*, p. 188). Se va vedea în cele ce urmează că baia de aburi face parte din tehnicile elementare folosite pentru creșterea „căldurii mistice", deoarece sudoarea avea prin excelență o valoare creatoare; în numeroase tradiții mitologice, omul primordial a fost creat de Dumnezeu după ce acesta a asudat din belșug; cu privire la acest motiv, *cf.* K. MEULI, „Scythica", *Hermes*, LXX, 1935, pp. 121–176, pp. 133 și urm., apoi p. 323.

[66] Cu privire la acest complex cultural, a se vedea Regina FLANNERY, „The Gros Ventre Shaking Tent", *Primitive Man*, XVII, 1944, pp. 54–84, pp. 82 și urm. (studiu comparativ).

de Nord și în Europa Septentrională, ceea ce ne permite să presupunem existența nu numai a unei solidarități culturale între Siberia și America Occidentală, ci și a unor legături între America și Scandinavia.

Să mai remarcăm totuși că toate aceste elemente culturale (căutarea sufletului, zguduirea colibei șamanice, ventrilocia, baia de aburi, insensibilitatea la foc) se întîlnesc nu doar în America de Sud, dar cele mai specifice (jocul cu focul, baia de aburi, zguduirea colibei ceremoniale, căutarea sufletului) se regăsesc și în multe alte locuri (Africa, Australia, Oceania, Asia), fiind legate tocmai de formele cele mai arhaice ale magiei în general și mai ales de șamanism. Rolul „focului" și al „căldurii" în șamanismul sud-american ni se pare deosebit de important. Acest „foc" și această „căldură" mistică sînt întotdeauna legate de accesul la o anumită stare extatică, aceeași legătură verificîndu-se în straturile cele mai arhaice ale magiei și ale religiei universale. Stăpînirea focului, insensibilitatea la căldură și, prin urmare, „căldura mistică", datorită căreia atît frigul extrem, cît și temperatura jăraticului pot fi ușor suportate, este o însușire magico-mistică; alături de calități nu mai puțin importante (înălțarea, zborul magic), ea arată că șamanul a depășit condiția umană, luînd parte la condiția „spiritelor" (*cf.* mai jos, pp. 432 și urm.).

Aceste cîteva precizări sînt suficiente pentru a pune la îndoială ipoteza originii recente a șamanismului american. Regăsim, în linii mari, același complex șamanic din Alaska pînă în Țara de Foc. Aporturile nord-asiatice sau chiar asiatico-oceaniene nu au făcut, probabil, decît să întărească și uneori să modifice, pe alocuri, o ideologie și o tehnică șamanică larg răspîndite în cele două Americi și, într-un fel, naturalizate.

CAPITOLUL X

Șamanismul în Asia de Sud-Est și în Oceania

CREDINȚE ȘI TEHNICI ȘAMANICE LA POPULAȚIILE SEMANG, SAKAI ȘI JAKUN

Pigmeii sînt îndeobște recunoscuți drept cei mai vechi locuitori ai peninsulei Malacca. Kari, Karei sau Ta Pedn, Ființa Supremă a tribului semang, are toate însușirile unui zeu ceresc (de altfel, Kari înseamnă „trăsnet", „furtună"), dar nu face obiectul unui cult propriu-zis: este invocat doar în caz de furtună, prin ofrande expiatorii de sînge (Eliade, *Traité*, pp. 53 și urm.; trad. rom., pp. 51 și urm.). Vraciul semang poartă numele de *hala* sau *halak*, termen folosit și de tribul sakai.[1] Cînd cineva se îmbolnăvește, *hala* și ajutorul său se retrag într-o colibă de frunziș pentru a-i invoca pe *cenoi*, „nepoții lui Dumnezeu."[2] După cîtva timp, glasurile *cenoi* se aud în colibă; *hala* și ajutorul său cîntă și vorbesc într-o limbă necunoscută, iar cînd părăsesc coliba, spun că au uitat-o.[3] De fapt, *cenoi* au cîntat prin gura

---

[1] W. W. SKEAT și C. O. BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, pp. 229 și urm., 252 și urm.; Ivor H. N. EVANS, *Studies in Religion, Folklore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, p. 158. Există două feluri de *hala*; *snahud*, care vine de la verbul *sahud*, „a evoca", nu poate decît să stabilească diagnosticul; *puteu* poate și să vindece (Ivor EVANS, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy of the Semang", p. 119). Cu privire la *halak*, vezi și Fay-Cooper COLE, *The Peoples of Malaysia*, New York, 1945, pp. 67, 73, 108; W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, pp. 220 și urm.; R. PETTAZZONI, *L'onniscienza di Dio*, pp. 453 și urm., 468, nota 86; E. STIGLMAYR, „Schmanismus bei den Negritos Südostasiens", în *Wiener Völkerkundliche Mitteilungen*, II, 2, pp. 156–164; III, 1, 1955, pp. 14–21; IV, 1, pp. 135–47, prima parte.

[2] „Mici ființe cerești, bune și luminoase; copii și slujitori ai divinității" ; astfel îi descrie SCHEBESTA, *Les Pygmées*, pp. 152 și urm. Pigmeii sînt mijlocitori între om și Ta Pedn, fiind de asemenea socotiți strămoșii populației negrito (EVANS, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy", p. 118; id., *Studies*, p. 148). *Cf.* și *id.*, *Papers on the Ethnology and Archaeology of the Malay Peninsula*, Cambridge, 1927, pp. 18, 25; COLE, *op. cit*, p.73.

[3] SCHEBESTA, pp. 153 și urm. Bineînțeles, este vorba de „limba spiritelor", limbajul secret specific șamanilor. EVANS (*Studies*, p. 159) redă cîteva invocații și transcrie (pp. 161 și urm.) unele texte ale cîntecelor, de o simplitate uimitoare. După

lor. Coborîrea acestor spirite luminoase se manifestă prin zguduirea colibei (*cf.* ședințele șamanilor din America de Nord, mai sus, p. 309). Ei sînt cei care dezvăluie pricina bolii și arată cum poate fi vindecată; cu acest prilej, *hala* trebuie să cadă în transă (Evans, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy", p. 115).

În realitate, tehnica nu este atît de simplă pe cît pare. Prezența concretă a acestor *cenoi* implică, într-un fel sau altul, o comunicare între *hala* și Cer, dacă nu chiar cu Zeul ceresc. „Dacă Ta Pedn nu i-ar fi spus ce leac să folosească, cînd anume să i-l dea bolnavului și ce cuvinte să rostească, cum ar fi putut *hala* să-l vindece?" întreba un pigmeu semang („Schebesta", p. 152). Pentru că bolile sînt trimise de Ta Pedn însuși, ca pedeapsă pentru păcatele oamenilor (Evans, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy", p. 119). Existența unor legături mai directe între *hala* și Zeul ceresc, între acesta și ceilalți pigmei este dovedită și de faptul că populația menri, din Kelantan, pretinde că *hala* au puteri divine și prin urmare nu fac jertfe de sînge în timpul furtunii (*ibid.*, p. 121). La tribul menri, *hala* sare în sus în timpul ceremoniei, cîntă și aruncă o oglindă și un colier spre Karei *(ibid.)*; or, se știe că saltul ceremonial simbolizează înălțarea la Cer.

Există însă și alte date, mult mai precise, cu privire la legătura dintre șamanul pigmeu și Cer: în timpul ședinței, *halak* al pigmeilor pahang ține în mînă niște frînghii răsucite din frunze de palmier sau, după alte informații, niște funii foarte subțiri. Aceste frînghii sau funii se întind pînă la Bonsu, Zeul ceresc care locuiește deasupra celor șapte niveluri ale cerului. (Stă acolo împreună cu fratele său, Teng; în celelalte etaje ale cerului nu locuiește nimeni.) Pe toată durata ședinței, *halak* este legat de Zeul ceresc cu frînghiile sau funiile amintite mai sus, pe care coboară și le aduce înapoi după ceremonie (Evans, *Papers*, p. 20). În sfîrșit, un element esențial al vindecării este alcătuit din cristalele de cuarț *(chebuch)* care, așa cum am văzut mai înainte, sînt legate de bolta cerească și de zeii cerului (*cf.* mai sus, pp. 139 și urm.). Aceste cristale pot fi obținute direct de la *cenoi* sau pot fi confecționate; *cenoi*, spune credința, trăiesc în interiorul acestor pietre magice și ascultă de *hala*. Se mai spune că vindecătorul vede boala în cristale, *cenoi* care se află înăuntru

---

același autor, în timpul ședinței, *hala* este supravegheat de *cenoi* (p.160), dar descrierea lui SCHEBESTA lasă mai curînd impresia unui dialog dintre *hala* și spiritele sale ajutătoare.

arătîndu-i atît cauza cît și tratamentul bolii. Tot în cristale, *hala* mai vede un tigru care se apropie de tabără (Evans, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy", p. 119). *Hala* însuși se poate preface în tigru (Evans, *ibid.*, p. 120; Schebesta, p. 154), întocmai ca *bomori* din Kelantan, ca șamanii și șamanele din Malacca.[4] Concepția atestă influențele malaieziene. Nu trebuie uitat nici că Tigrul-Strămoș mitic este socotit pretutindeni în Asia de Sud-Est drept „inițiator"; el este cel care îi conduce pe neofiți în junglă, pentru a-i iniția (în realitate, pentru a-i „ucide" și a-i „învia"). Cu alte cuvinte, face parte dintr-un complex religios străvechi.[5]

Una din legendele pigmeilor păstrează, după părerea noastră, un vechi scenariu de inițiere șamanică. Se spune că un șarpe uriaș, Mat Chinoi, trăiește undeva pe drumul care duce la palatul lui Tapern (Ta Pedn). El este cel care țese covoarele pentru Tapern; sînt covoare foarte frumoase, bogat împodobite, întinse pe o grindă; dedesubt locuiește Șarpele. În burta șarpelui se află douăzeci–treizeci de femei-chinoi de o mare frumusețe, precum și numeroase podoabe pentru cap, piepteni și altele. Un chinoi numit Halak-Gihmal („Arma-Șaman") șade pe spinarea șarpelui și îi păzește comorile. Cînd un chinoi dorește să intre în burta șarpelui, Halak Gihmal îl supune la două încercări, cu structuri și semnificații complet diferite. Șarpele este așezat sub o grindă pe care sînt întinse șapte covoare, iar aceste covoare se mișcă neîncetat, apropiindu-se și îndepărtîndu-se unul de celălalt. Candidatul chinoi trebuie să treacă suficient de repede, astfel încît să nu cadă pe spinarea Șarpelui. La cea de-a doua încercare, candidatul trebuie să intre într-o cutie de tutun al cărei capac se deschide și se închide foarte repede. Dacă izbutește să treacă prin

---

[4] Jeanne CUISINIER, *Danses magiques de Kelantan*, pp. 38 și urm., 74 și urm.; cu privire la rolul tigrului în șamanismul malaiezian, vezi mai jos, p. 319. La populația sungkai sakai există credința că șamanul se poate preschimba în tigru (EVANS, *Studies*, p. 210). În orice caz, în cea de-a 14-a zi după moarte, șamanul se preface în tigru (*ibid.*, p. 211).

[5] Un *bomor belian* (adică un specialist în chemarea spiritului tigrului) din regiunea Kelantan nu-și amintea, din perioada sa inițială de nebunie, decît faptul că rătăcise prin junglă și întîlnise un tigru; se urcase pe spinarea lui, iar tigrul îl dusese la *Kadang baluk*, locul mitic unde trăiesc oamenii-tigri. S-a întors acasă după trei ani, iar începînd de atunci, nu a mai avut crize de epilepsie (J. CUISINIER, pp. 5 și urm.) *Kadang baluk* este, bineînțeles, „infernul din pădure", unde are loc ultima fază a inițierii, care nu este neapărat șamanică.

cele două încercări, candidatul poate pătrunde în Șarpe și își poate alege o soție dintre femeile-chinoi (Evans, *Studies*, p. 151).

Regăsim aici motivul inițiatic al porții magice, care se deschide și se închide într-o clipită, motiv pe care l-am întîlnit și în Australia, în America de Nord și în Asia. Să mai amintim că pătrunderea în trupul unui monstru ofidian echivalează cu o inițiere.

La populația batak din Palawan, altă ramură a pigmeilor din Malacca, șamanul *(balian)* ajunge la transă dansînd. Este un semn că tehnica a suferit influențe indo-malaieziene, care sînt și mai evidente în credințele funerare. Sufletul mortului rămîne alături de ai săi vreme de patru zile; apoi străbate o cîmpie, în mijlocul căreia se înalță un copac. Sufletul se cațără în copac și ajunge în punctul unde Pămîntul atinge Cerul. Aici se află un Spirit-Uriaș care hotărăște, în funcție de ceea ce a făcut el în viață, dacă poate merge mai departe sau dacă va fi aruncat în foc. Ținutul morților are șapte etaje; seamănă întru totul cu Cerul. Spiritul trece prin toate, unul după altul. Cînd ajunge la ultimul, se preface în licurici.[6] Numărul 7 și pedeapsa cu focul sînt, după cum am văzut (*cf.* pp. 263 și urm.), idei de origine indiană.

Celelalte două populații aborigene, pre-malaieziene, din Malacca, sakai și jakun, ridică numeroase probleme pentru etnologi.[7] Din punct de vedere istorico-religios, este sigur că șamanismul are aici un rol mult mai important decît la pigmeii semang, cu toate că tehnica rămîne, în linii mari, aceeași. Regăsim și aici coliba circulară din frunziș, în care pătrunde *hala* (sakai) sau *poyang* (jakun; variantă a termenului malaiez *pawang*) însoțit de ajutoare; cîntecele pe care le intonează, chemarea spiritelor ajutătoare sînt aceleași. Importanța sporită a acestora din urmă, care se moștenesc și se dobîndesc în urma unui vis, este rezultatul unor influențe malaieziene. Uneori spiritele ajutătoare sînt chemate în malaieză. În interiorul colibei se găsesc două piramide mici prevăzute cu trepte (Evans, *Studies*, pp. 211 și urm.), semn al înălțării simbolice la Cer. În vederea ședinței, șamanul își pune pe cap o tichie anume, împodobită cu o mulțime de panglici (*ibid.*, p. 214), alt semn al influenței malaieziene.

---

[6] F. C. COLE, *The Peoples of Malaysia*, pp. 70 și urm.

[7] *Cf.* COLE, pp. 92 și urm, 111 și urm.; EVANS, *Studies*, pp. 208 și urm. (sakai), 264 și urm. (jakun). O încercare de definire a credințelor religioase ale celor trei popoare pre-malaieziene din peninsula Malacca – pigmei, sakai și jakun – la SKEAT și BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, pp. 174 și urm.

Cadavrele șamanilor sakai sînt lăsate în casele în care au murit, fără a fi înmormîntate (*cf.* Evans, *Studies*, 217). La pigmeii kenta semang, șamanii (*puteu*) sînt îngropați, dar capul rămîne afară; se crede că sufletul lor se îndreaptă spre Răsărit, și nu spre Apus, ca sufletele muritorilor de rînd (Evans, „Schebesta on the Sacerdo-Therapy", p. 120). Aceste particularități dovedesc că este vorba de o categorie de ființe privilegiate, care se bucură așadar, *post-mortem*, de o altă soartă decît restul tribului. După moarte, *poyang* ai pigmeilor jakun sînt așezați pe platforme deoarece „sufletele lor se înalță la Cer, în vreme ce sufletele muritorilor de rînd, ale căror trupuri sînt îngropate, coboară în regiunile inferioare".[8]

ȘAMANISMUL ÎN INSULELE ANDAMAN ȘI NICOBAR

După informațiile lui Radcliffe-Brown, în insulele Andaman de Nord, vraciul (*oko-juma*, ceea ce înseamnă, literal, „visător" sau „cel care vorbește despre vise") își dobîndește puterea prin contactul cu spiritele. Spiritele pot fi întîlnite direct, în junglă, sau în vis. Mijlocul cel mai la îndemînă de a intra în legătură cu spiritele este însă moartea; cînd cineva moare și se întoarce la viață devine *oko-juma*. Astfel, Radcliffe-Brown a văzut un om grav bolnav care a stat timp de douăsprezece ore în nesimțire, fiind socotit mort. Despre altul se spunea că murise și înviase de trei ori. Recunoaștem cu ușurință, în această tradiție, schema morții inițiatice urmată de învierea candidatului. Dar nu cunoaștem celelalte amănunte legate de teoria și tehnica inițierii; ultimii *oko-juma* erau morți de multă vreme cînd, la începutul acestui secol, a apărut ideea unei cercetări obiective în acest domeniu.[9]

Reputația *oko-juma* se datorează eficienței vindecărilor și magiei meteorologice (pentru că au capacitatea de a îndepărta furtunile). Tratamentul propriu-zis constă însă în prescrierea unor remedii bine

---

[8] EVANS, *Studies*, p. 265. Cu privire la implicațiile cosmologico-religioase ale acestor obiceiuri și credințe funerare, vezi mai jos, pp. 327 și urm. Cu privire la *payang*, de la populația benua-jakun din Johore, *cf.* SKEAT și BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, pp. 350 și urm.

[9] A. R. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders: a Study in Social Anthropology*, Cambridge, 1922, pp. 175 și urm.; *cf.* și E. STIGLMAYR, „Schamanismus bei den Negritos Südostasiens", partea a doua.

cunoscute și folosite de toată lumea. Uneori îndepărtează demonii care pricinuiesc boala; alteori făgăduiesc să desăvîrșească vindecarea prin vis. Spiritele le dezvăluie însușirile magice ale unor obiecte (substanțe minerale sau plante). Nu cunosc folosirea cristalelor de cuarț.

Vracii din insulele Nicobar cunosc atît vindecarea prin „extracție" a obiectului magic care a provocat boala (o bucățică de cărbune sau o pietricică, o șopîrlă etc.), cît și căutarea sufletului răpit de spiritele rele. În insula Car din arhipelagul Nicobar există o ceremonie extrem de interesantă pentru inițierea viitorilor vraci. De regulă, cel care are o fire bolnăvicioasă este sortit să ajungă șaman; spiritele rudelor sau ale prietenilor morți de curînd își manifestă preferința lăsînd în casă, în timpul nopții, anumite semne (frunze, găini cu picioarele legate și altele). Dacă bolnavul refuză să fie șaman, moare. În urma acestei alegeri, are loc o ceremonie publică pentru a marca începutul noviciatului; rudele și prietenii se adună în fața casei; înăuntru, șamanii culcă novicele pe jos și îl acoperă cu frunze și crengi, punîndu-i pe cap penele smulse din aripile unei găini. (Învelișul vegetal ar putea închipui un mormînt simbolic, iar penele ar putea fi semnul magic al capacității mistice de zbor.) Cînd novicele se ridică, cei de față îi dăruiesc coliere și alte podoabe pe care va trebui să le poarte la gît în tot timpul noviciatului; obiectele vor fi înapoiate proprietarilor îndată ce ucenicia va lua sfîrșit.

I se face apoi un tron, pe care novicele este dus din sat în sat, și i se dă un fel de sceptru și o lance cu care luptă împotriva spiritelor rele. Cîteva zile mai tîrziu, este dus de stăpînii-șamani în inima junglei, în mijlocul insulei. Cîțiva prieteni însoțesc grupul pînă la un punct, oprindu-se înainte de a pătrunde în „ținutul spiritelor", pentru că sufletele morților s-ar putea speria. Învățătura secretă se mărginește în general la deprinderea dansurilor și a capacității de a vedea spiritele. După cîtăva vreme petrecută în junglă (adică în ținutul morților), novicele și învățătorii săi se întorc în sat. Pe toată durata noviciatului, tînărul ucenic dansează în fiecare noapte, vreme de cel puțin un ceas, în fața casei. Cînd inițierea a luat sfîrșit, învățătorii îi dau un baston. Există fără îndoială o altă ceremonie, de consacrare a șamanului, dar nu s-a putut obține nici o informație precisă în această privință.[10]

---

[10] George WHITEHEAD, *In the Nicobar Islands* (Londra, 1924), pp. 128 și urm., 147 și urm.

Această inițiere șamanică foarte interesantă se întîlnește numai în insula Car, nefiind cunoscută în restul arhipelagului Nicobar. Unele elemente sînt foarte vechi (îngroparea sub frunze, retragerea în „ținutul spiritelor"), dar multe altele dovedesc o influență indiană (tronul novicelui, lancea, spectrul, bastonul). Sîntem în fața unui exemplu tipic de hibridare a unei tradiții șamanice în urma unor contacte culturale cu o civilizație evoluată, care a elaborat o tehnică magică extrem de complexă.

ȘAMANISMUL MALAIEZIAN

Ceea ce se poate numi șamanismul malaiezian are ca trăsături distinctive evocarea spiritului tigrului și obținerea stării *lupa*, adică starea de inconștiență în care cade șamanul și în cursul căreia spiritele ce pun stăpînire pe el îl „posedă" și răspund întrebărilor puse de către cei de față. Fie că este vorba de o cură individuală, fie de o ceremonie de apărare colectivă împotriva epidemiilor (cum este cazul dansurilor *belian* din Kelantan, de exemplu), ședința malaieziană cuprinde, de regulă, evocarea tigrului, legată de rolul de Strămoș mitic și, prin urmare, de maestru al inițierii atribuit Tigrului în tot acest spațiu.

Tribul proto-malaiezian benua crede că *poyang* se preface în tigru la șapte zile după moarte. Dacă fiul său dorește să-i moștenească puterile, trebuie să vegheze singur, la căpătîiul mortului, și să ardă esențe parfumate. Șamanul defunct își face apariția în cea de-a șaptea zi, sub înfățișarea unui tigru gata să se repeadă asupra aspirantului. Fără să se arate înspăimîntat, acesta trebuie să-și vadă de treabă mai departe și să ardă parfumuri. Atunci, tigrul cade în nesimțire, iar în locul lui se ivesc două femei-spirite foarte frumoase; aspirantul își pierde cunoștința, iar în timpul transei are loc inițierea. Femeile devin apoi spiritele sale familiare. Dacă fiul lui *poyang* nu ar respecta ritul, spiritul mortului ar rămîne pentru totdeauna în trupul tigrului, iar energia sa „șamanică" ar fi iremediabil pierdută pentru colectivitate.[11] Recunoaștem aici scenariul unei inițieri-tip: izolarea

---

[11] T. J. NEWHOLD, *Political and Statistical Account of the British Settlements in the Straits of Malacca*, 2 vol., Londra, 1839, II, pp. 387–389; R. O. WINSTEDT, *Shaman, Saiva and Sufi. A Study of the Evolution of Malay Magic*, pp. 44–45; *id.*, „Kingship and Enthronement in Malaya", *Journal of Royal Asiatic Society*, 1945, pp. 134–145 (pp. 135 și urm.: „The Malay King as Shaman").

în pădure, veghea la căpătîiul mortului, încercarea fricii, apariția înspăimîntătoare a Maestrului inițierii (= Strămoș mitic), protecția acordată de o frumoasă femeie-spirit.

Ședința propriu-zisă are loc într-o colibă circulară sau într-un cerc magic, iar majoritatea ședințelor au drept scop vindecările, găsirea unor obiecte furate sau pierdute sau cunoașterea viitorului. De obicei, șamanul stă acoperit cu o pătură pe tot timpul ședinței. Arderea parfumurilor, dansul, muzica și bătăile de tobă sînt elemente pregătitoare indispensabile pentru orice ședință malaieziană. Spiritul își manifestă prezența făcînd să tremure flacăra lumînării. Se spune că spiritul pătrunde mai întîi în lumînare, ceea ce explică de ce șamanul rămîne multă vreme cu ochii ațintiți spre flacără, încercînd să descopere astfel cauza bolii. Tratamentul constă de regulă în suptțiunea părților bolnave dar, cînd cade în transă, *poyang* poate alunga demonii și răspunde tuturor întrebărilor care îi sînt adresate.[12]

Evocarea tigrului are ca scop chemarea și întruparea Strămoșului mitic, primul Mare Șaman. Șamanul *(pawang)* studiat de Skeat se prefăcea cu adevărat în tigru: alerga în patru labe, răgea și lingea îndelung trupul bolnavului, așa cum își linge tigroaica puii.[13] Dansurile magice ale populației belian bomor din Kelantan cuprind neapărat evocarea tigrului, oricare ar fi motivul organizării ședinței.[14] Dansul duce la starea *lupa*, la „uitare" sau la „transă" (de la *lopa*, pierdere, dispariție), în care actorul pierde conștiința propriei personalități și întrupează un spirit oarecare (Cuisinier, pp. 34 și urm., 80 și urm., 102 și urm.). Urmează dialogurile fără sfîrșit dintre dansatorul aflat în transă și cei de față. Dacă dansul a fost organizat în vederea unei tămăduiri, vindecătorul se folosește de transă pentru a pune întrebări și pentru a găsi cauzele bolii și tratamentul necesar (*ibid.*, p. 69).

Dansurile magice și vindecările de acest fel nu trebuie socotite fenomene șamanice în sensul propriu al termenului. Evocarea tigrului și transa-posedare nu se mărginesc doar la *bomor* și *pawang*. O mulțime de alte persoane pot vedea tigrul, îl pot evoca și pot lua chipul lui. Cît despre starea *lupa*, aceasta este accesibilă tuturor în

---

[12] WINSTEDT, *Shaman, Saiva and Sufi*, pp. 96–101.

[13] W. W. SKEAT, *Malay Magic*, pp. 436 și urm.; WINSTEDT, *Shaman*, pp. 97 și urm.

[14] Jeanne CUISINIER, pp. 38 și urm., 74 și urm. etc.

alte regiuni din Malaiezia (de exemplu, la tribul besissi); în timpul evocării spiritelor, oricine poate cădea în transă (adică poate fi „posedat") și răspunde la întrebările care i se pun.[15] Capacitatea de a fi medium este caracteristică și pentru tribul *batak* din Sumatra. Dar, ținînd cont de tot ceea ce am încercat să demonstrăm în această carte, „posedarea" nu trebuie confundată cu șamanismul.

ȘAMANI ȘI PREOȚI ÎN SUMATRA

Religia populației batak din insula Sumatra, puternic influențată de ideile originare din India (*cf.* mai sus., pp. 266 și urm.), este dominată de conceptul de suflet *(tondi)*; acesta pătrunde în trup și îl părăsește prin fontanelă. Moartea este, de fapt, răpirea sufletului de către un spirit *(begu)*; dacă răposatul e tînăr, o femeie-*begu* și l-a luat drept soț, și invers. Morții și spiritele vorbesc prin glasul mediumului.

Șamanii (*sibaso*, „vorbă") și preoții *(datu)*, cu toate că se deosebesc prin structură și vocație religioasă, urmăresc același scop: apărarea sufletului *(tondi)* împotriva demonilor care caută să-l răpească, asigurarea integrității persoanei umane. La tribul batak din nord, *sibaso* este întotdeauna o femeie, iar șamanismul este de regulă ereditar. Nu există instruire de către un inițiator; cel care a fost „ales" de spirite primește inițierea direct de la ele, adică ajunge să poată „vedea" și profetiza, sau poate fi „posedat" de un spirit[16]; cu alte cuvinte, se poate identifica cu spiritul. Ședința *sibaso* are loc noaptea; șamanul bate toba și dansează în jurul focului, pentru a

---

[15] W. W. SKEAT și C. O. BLAGDEN, *Pagan Races of Malay Peninsula*, II, p. 307.

[16] „Posedarea", spontană sau provocată, este un fenomen frecvent la tribul batak. Oricine poate primi un *begu*, adică spiritul unui mort; acesta vorbește prin gura mediumului și dezvăluie secrete. Posedarea îmbracă adesea forme șamanice: mediumul ia cărbuni aprinși pe care și-i bagă în gură, dansează și țopăie pînă ajunge la paroxism etc. *Cf.* J. WARNECK, *Die Religion der Batak*, pp. 68 și urm.; T. K. OESTERREICH, *Les Possédés*, pp. 330 și urm. Spre deosebire însă de șaman, mediumul batak nu-l poate controla pe *begu*, fiind în puterea acestuia sau a oricărui alt mort care ar dori să-l „posede". Această putere spontană de a deveni medium, proprie sensibilității religioase a populației batak, poate fi socotită drept o copie a anumitor tehnici șamanice. Cu privire la șamanismul indonezian în general, vezi și G. A. WILKEN, „Het Shamanisme bij de Volken van den Indischen Archipel"; A. C. KRUYT, *Het Animisme in den Indischen Archipel*, Haga, 1906, pp. 443 și urm.

chema spiritele. Fiecare spirit are o melodie și chiar o culoare numai ale sale – iar *sibaso* îmbracă un veșmînt cu mai multe culori dacă dorește să cheme mai multe spirite. Prezența lor se manifestă prin cuvinte rostite de *sibaso* într-un limbaj secret, „limbajul spiritelor", care trebuie tălmăcite. Dialogul privește cauza bolii și mijloacele de vindecare; *begu* asigură că va face vindecarea, dacă bolnavul va face anumite sacrificii.[17]

Preotul batak, *datu*, este întotdeauna un bărbat și se bucură de statutul social cel mai înalt după conducător. Și el este vindecător, și el cheamă spiritele în limbajul secret. *Datu* apără de boli și de farmece; ședința de vindecare constă în căutarea sufletului bolnavului. *Datu* poate, de asemenea, exorciza spiritele *begu* care au intrat în bolnavi; are și puterea de a otrăvi, deși statutul său este de „magician alb". Spre deosebire de *sibaso*, *datu* este inițiat de un învățător; i se împărtășesc mai ales tainele magiei, înscrise în „cărți" făcute din scoarță de copac. Învățătorul poartă numele indian de *guru*; acesta acordă o mare importanță toiagului său magic, pe care sînt cioplite chipuri de strămoși și în care este scobită o gaură umplută cu substanțe magice. Cu ajutorul bastonului, *guru* apără satul și poate aduce ploaia. Însă confecționarea unui astfel de toiag este deosebit de complicată: trebuie sacrificat chiar un copil, ucis cu plumb topit, pentru a i se scoate sufletul, care este apoi transformat într-un spirit supus magicienilor (Loeb, *Sumatra*, pp. 80–88).

Toate acestea reflectă influențele magiei indiene. Putem presupune că *datu* nu este altceva decît preotul-magician, în vreme ce *sibaso* nu reprezintă decît extaticul, „omul-cu-spirite". *Datu* nu cunoaște extazul mistic, ci acționează ca magician și ca „ritualist", exorcizînd demonii. Și el este obligat să pornească în căutarea sufletului bolnavului, dar călătoria mistică nu este extatică; raporturile sale cu lumea spiritelor stau sub semnul ostilității sau al superiorității, de la slugă la stăpîn. *Sibaso* este extaticul prin excelență; trăiește în preajma spiritelor, se lasă „posedat", devine vizionar și profet. A fost „ales" – și nimeni nu poate face nimic împotriva alegerii divine sau semidivine.

Dukun al populației minangkabau din Sumatra este în același timp vindecător și medium. Funcția, de regulă ereditară, este acce-

---

[17] E. M. LOEB, *Sumatra*, pp. 80–81.

sibilă atît femeilor, cît și bărbaților. Nimeni nu poate deveni *dukun* fără a fi supus unei inițieri, adică fără a fi învățat cum să se facă nevăzut și cum să vadă spiritele în timpul nopții. Ședința are loc sub un acoperămînt; după vreo cincisprezece minute, *dukun* începe să tremure, semn că sufletul său a părăsit trupul și este în drum spre „satul spiritelor". Sub acoperămînt se aud voci. *Dukun* le cere spiritelor sale să caute sufletul fugar al bolnavului. Transa este simulată; *dukun* nu are curajul să facă ședința la vedere, sub ochii tuturor, precum colegul său batak (Loeb, *Sumatra*, pp. 125–128). Îl regăsim pe *dukun* în insula Nias, alături de alte categorii de preoți și de vindecători. În timpul curei, *dukun* îmbracă un costum special, își pune podoabe în păr și o bucată de stofă pe umeri. Și aici, boala este pricinuită, de obicei, de răpirea unui suflet de către zei, demoni ori spirite, iar ședința constă în căutarea acestui suflet; în general, se descoperă că sufletul a fost răpit de către „Șerpii Mării" (marea fiind un simbol al celuilalt tărîm). Pentru a-l aduce înapoi, vraciul se adresează celor trei zei – Ninwa, Falahi și Upi –, pe care îi cheamă fluierînd întruna, pînă cînd ajunge să comunice cu ei; atunci intră în transă. Însă *dukun* folosește și supțiunea, iar cînd izbutește să găsească pricina răului, le arată celor de față pietricele roșii și albe (*ibid.*, pp. 155 și urm.).

Șamanul din Mentawei practică și el vindecarea prin masaje, purificări, ierburi etc. Însă adevărata ședință urmează schema obișnuită în Indonezia: șamanul dansează multă vreme, cade la pămînt fără cunoștință, iar sufletul său este purtat la Cer într-o barcă trasă de vulturi. Acolo, în Cer, vorbește cu spiritele despre cauzele bolii (fuga sufletului; otrăvirea de către alți vrăjitori) și primește medicamente. Șamanul din Mentawei nu dă niciodată vreun semn de „posedare" și nu știe să alunge spiritele rele din trupul bolnavului.[18] Este mai curînd un farmacist, care găsește leacuri simple în urma unei călătorii la Cer. Transa nu este dramatică și nu are loc nici un dialog cu spiritele cerești. Șamanul nu pare să aibă legături cu demonii și nici „putere" asupra lor.

O tehnică asemănătoare este folosită de șamanul kubu (din sudul insulei Sumatra), care dansează pînă cade în transă și vede sufletul bolnavului luat în stăpînire de un spirit sau cocoțat ca o pasăre într-un copac (Loeb, *Sumatra*, p. 286).

---

[18] LOEB, *Sumatra*, pp. 198 și urm.; *id.*, „Shaman and Seer", pp. 66 și urm.

ȘAMANISMUL ÎN INSULELE BORNEO ȘI CELEBES

La populația dusun din nordul insulei Borneo, care este protomalaiezianã și reprezentată de locuitorii aborigeni ai insulei, preotesele au un rol capital. Inițierea lor ține trei luni. În timpul ceremoniei, preotesele folosesc un limbaj secret. Își pun, cu acest prilej, un costum special: o pînză albastră le acoperă fața și poartă o pălărie de formă conică, împodobită cu pene de cocoș și cu scoici. Ședința constă în dansuri și cîntece, în timp ce bărbații asigură doar acompaniamentul muzical. Însă tehnica lor specifică este divinatorie și ține mai curînd de magia mică decît de șamanismul propriu-zis; preoteasa ține în echilibru pe deget un băț de bambus și îi cere să arate, printr-o anumită mișcare, dacă cineva a furat și așa mai departe.[19]

La populația dayak din interior există două feluri de magicieni vindecători: *daya beruri*, care sînt în general bărbați și se ocupă de vindecări, și *barich*, recrutați de obicei dintre femei specialiste ale „îngrijirii" recoltelor de paddy. Boala este interpretată fie prin prezența unui spirit rău în trup, fie prin plecarea sufletului. Șamanii din ambele categorii au însușirea extatică de a vedea sufletul omenesc sau sufletul recoltei, chiar dacă acestea au fugit foarte departe. Ei urmăresc sufletele fugare, le prind (sub forma unui fir de păr) și le aduc înapoi în trup (sau în recolte). Cînd boala este pricinuită de un spirit rău, ședința se reduce la o ceremonie de expulzare.[20]

La populația maritimă dayak, șamanul poartă numele de *manang* și se bucură de un rang social foarte înalt, venind imediat după conducător. În general, profesiunea de *manang* este ereditară; se disting însă două categorii: cei care au revelația sub formă de vise și cei care au devenit *manang* prin propria voință și, prin urmare, nu au spirite familiare. Oricum, calitatea de *manang* nu se dobîndește decît după o inițiere cu învățători autorizați (vezi mai sus, p. 67). Se cunosc *manang* bărbați și *manang* femei, precum și bărbați asexuați (impotenți; vom vedea imediat care este semnificația rituală a acestora din urmă).

Manang are o cutie cu o mulțime de obiecte magice, printre care cele mai importante sînt cristalele de cuarț, *bata ilau* („piatra luminii"), cu ajutorul cărora șamanul descoperă sufletul bolnavului. Pentru că

---

[19] Ivor EVANS, *Studies*, pp. 4 și urm., 21 și urm., 26 și urm.

[20] H. Ling ROTH, *Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, pp. 259–263.

boala este, și de această dată, o fugă a sufletului, iar ședința are drept scop găsirea și aducerea acestuia înapoi în trupul bolnavului. Ședința are loc noaptea. Trupul bolnavului este frecat cu pietre, apoi cei de față încep să murmure cîntece monotone, în vreme ce *manang* dansează pînă la epuizare: caută și cheamă astfel sufletul bolnavului. Dacă boala este gravă, sufletul scapă de mai multe ori din mîinile lui *manang*. O dată șamanul-conducător prăbușit la pămînt, cei de față aruncă o pătură peste el și așteaptă rezultatul călătoriei sale extatice pentru că, îndată ce cade în extaz, *manang* coboară în Infern pentru a căuta sufletul bolnavului. Pînă la urmă îl găsește și se ridică dintr-o dată în picioare, ținînd în mînă sufletul rătăcit, pe care i-l pune bolnavului înapoi în trup, prin creștet. Ședința poartă numele de *belian*, iar Perham deosebește pînă la paisprezece feluri de ședințe, după dificultățile tehnice. Vindecarea se încheie cu sacrificarea unei găini.[21]

Sub forma sa actuală, *belian* al populației maritime dayak pare un fenomen magico-religios destul de complex și compozit. Inițierea *manang* (frecarea cu pietre magice, ritualul înălțării etc.) și unele elemente ale vindecării (importanța cristalelor de cuarț, frecarea cu pietre) atestă existența unei tehnici șamanice destul de vechi. Însă pseudo-transa (ascunsă cu grijă sub pătură) dovedește influențe recente, de origine indo-malaiezianã. Odinioară, toți *manang*, o dată inițiați, îmbrăcau veșminte femeiești, pe care le păstrau apoi tot restul vieții. Astăzi, obiceiul este întîlnit destul de rar.[22] Totuși, o categorie specială de *manang*, adică *manang bali* ai unor triburi maritime (necunoscuți, de altfel, la tribul dayak din regiunea colinară), poartă veșminte femeiești și fac treburi de femeie. Uneori își iau chiar un „soț", înfruntînd batjocura satului. Travestirea, cu toate schimbările pe care le comportă, este acceptată în urma unui ordin supranatural primit de trei ori în vis: cine se împotrivește merge spre moarte.[23]

---

[21] *Cf.* Ling ROTH, op. cit., I, pp. 265 și urm.; Arh. J. PERHAM, „Manangism in Borneo", *Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society*, 19, Singapore, 1887, pp. 87–103, reluat de Ling ROTH, I, pp. 271 și urm. Vezi și W. STÖHR, „Das Totenritual der Dajak", *Ethnologica*, n. s., I, Köln, 1959, pp. 152 și urm. *Cf.* de asemenea *ibid.*, pp. 48 și urm. (șamanul însoțește sufletul mortului pe celălalt tărîm).

[22] Ling ROTH, I, p. 282. *Cf.* dispariția travestiților și a invertiților sexuali la șamanii araucani (A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme araucan", pp. 315 și urm.).

[23] Ling ROTH, I. pp. 270 și urm. Rareori un tînăr devine *manang bali*. În general, bătrînii sau bărbații fără copii sînt *manang bali*, fiind atrași de situația materială. Pentru travestire și schimbarea sexului la ciucci, *cf.* BOGORAZ, *The Chukchee*, pp. 448 și urm. În insula Rambree, pe coasta Birmaniei, unii vrăjitori adoptă costumul

Tot acest ansamblu de elemente cuprinde trăsături clare de magie feminină și de mitologie matriarhală, care au dominat odinioară șamanismul tribului maritim dayak; aproape toate spiritele sînt chemate de *manang* sub numele de *ini*, „Mama cea Mare" (Ling Roth, I, p. 282). Totuși, faptul că *manang bali* nu sînt cunoscuți în interiorul insulei arată că întregul complex (travestire, impotență sexuală, matriarhat) a venit din afară, cu toate că acest lucru s-a întîmplat în vremuri străvechi.

La populația ngadju-dayak din sudul insulei Borneo, intermediarii dintre oameni și zei (mai ales Sangiang) sînt *balian* și *basir*, preotesele-șamane și preoții-șamani asexuați (termenul *basir* înseamnă „incapabil de procreare, impotent"). Ultimii sînt de fapt hermafrodiți, cu veșminte și purtări femeiești.[24] Și *balian*, și *basir* sînt „aleși" de Sangiang, iar fără chemarea lui, nimeni nu poate ajunge să-l slujească, nici măcar dacă recurge la tehnicile obișnuite ale extazului: dansul și toba. Ngadju-dayak nu admit nici o abatere în această privință: extazul nu este posibil pentru cei care nu se simt chemați de divinitate. Cît despre bisexualitatea și impotența *basir*, ele vin din faptul că aceștia sînt socotiți intermediari între cele două planuri cosmologice – Pămîntul și Cerul – , iar persoana lor cuprinde atît elementul feminin (Pămîntul), cît și pe cel masculin (Cerul).[25] Este vorba de o androginie rituală, formulă arhaică bine cunoscută a biunității divine și a *coincidentia oppositorum*.[26] Ca și hermafrodismul *basir*, prostituția *balian* este întemeiată pe valoarea sacră a „intermediarului", pe necesitatea de a aboli polaritățile.

Zeii (Sangiang) se întrupează în *balian* și *basir* și vorbesc prin glasul lor. Fenomenul de întrupare nu este însă o „posedare". *Balian* și *basir* nu sînt niciodată luați în stăpînire de sufletele strămoșilor sau ale morților, fiind doar niște instrumente de exprimare a divinităților.

---

feminin, devin „soția" unui coleg și îi aduc o femeie în chip de o a doua soție, cu care trăiesc amîndoi (WEBSTER, *Magic*, p. 192). Se vede limpede că este vorba de o travestire rituală, acceptată fie ca urmare a unei porunci divine, fie datorită însușirilor magice ale Femeii.

[24] Cu privire la acest aspect, vezi J. M. van der KROEF, „Transvestism and the Religious Hermaphrodite in Indonesia", în *Journal of East Asiatic Studies*, III, Manila, 1959, pp. 257–265, *passim*.

[25] H. SCHÄRER, „Die Vorstellungen der Ober- und Unterwelt bei den Ngadju Dajak von Süd-Borneo", pp. 78 și urm.; *id.*, *Die Gottesidee der Ngadjui Dajak*, pp. 59 și urm.

[26] *Cf.* ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, pp. 359 și urm.; trad. rom., pp. 325 și urm.

Morții se slujesc de o altă categorie de vrăjitori, *tukang tawur*. Extazul *balian* și *basir* este provocat de Sangiang ori în urma călătoriilor mistice pe care slujitorii săi le fac în Cer pentru a vizita „satul zeilor".

Se cuvin reținute mai multe aspecte: vocația religioasă, hotărîtă numai de către zeii de sus; caracterul sacru al comportamentului sexual (impotență, prostituție); rolul modest jucat de tehnica extazului (dans, muzică etc.); transa provocată de întruparea Sangiang sau de călătoria mistică în Cer; lipsa raporturilor cu sufletele strămoșilor și, prin urmare, lipsa „posedării". Toate aceste caracteristici dovedesc vechimea fenomenului religios. Deși cosmologia și religia populației ngadju-dayak au suferit probabil influențe asiatice, se poate presupune că *balian* și *basir* reprezintă o formă străveche de șamanism autohton.

Corespondentul lui *basir* de la ngadju-dayak este, la tribul toradja, *bajasa* („înșelător"). *Bajasa* sînt de obicei femei, a căror tehnică specifică este călătoria extatică la Cer și în Infern, pe care o pot face fie în minte, fie *in concreto*. O ceremonie importantă este *mompa-rilangka* („așezarea pe locul de cinste"), care ține trei nopți la rînd: *bajasa* duce sufletele femeilor și ale fetelor la Cer, pentru a le purifica, iar în cea de-a treia noapte le aduce înapoi pe Pămînt și le pune în trup. Și *bajasa* au sarcina de a căuta sufletele rătăcitoare ale bolnavilor; cu ajutorul unui spirit *wurake* (care face parte din categoria spiritelor aerului), *bajasa* urcă pe curcubeu pînă la casa lui Puë din Songe și aduce sufletul bolnavului. Tot ea este cea care caută și aduce înapoi „sufletul orezului", cînd acesta a părăsit lanurile care se usucă și amenință să piară. Capacitățile extatice ale *bajasa* nu se mărginesc însă la călătoriile cerești și orizontale: cu prilejul marii sărbători funerare *mompemate*, *bajasa* însoțesc sufletele morților pe celălalt tărîm.[27]

---

[27] N. ADRIANI și A. C. KRUYT, *De Bare'e-sprekende Toradja's van Midden-Celebes*, Batavia, 4 vol., 1912–1914, vol. I–II, mai ales I, pp. 361 și urm.; II, pp. 85–106, 109–146, și *passim*; precum și cuprinzătorul rezumat al lui H. H. JUYNBOLL, „Religionen der Naturvölker Indonesiens". Vezi și R. E. DOWNS, *The Religion of the Bare'e-speaking Toradja of Central Celebes*, Diss., Leyda, 1956, pp. 47 și urm., 87 și urm. *Cf.* J. FRAZER, *Aftermath: a Supplement to The Golden Bough*, Londra, 1936, pp. 209–212 (rezumat la ADRIANI și KRUYT, pp. 376–393); H. G. Quaritch WALES, *Prehistory and Religion in South-East Asia*, pp. 81 și urm. Alte descrieri ale ședințelor șamanice destinate recuperării sufletului bolnavului se găsesc la FRAZER, *Aftermath*, pp. 212–213 (tribul dayak din sudul arhipelagului Borneo), pp. 214–216 (tribul kayan din Sarawak, Borneo).

După R. E. Downs, „cîntecul povestea cum morții erau treziți din starea de torpoare, cum se îmbrăcau și erau duși, prin infern, pînă la arborele *dinang*, în care se cățărau pentru a atinge pămîntul, pe care ajungeau la Mori (la est de tribul toradja), pentru a fi însoțiți apoi la templul sau la coliba de ceremonie. Acolo erau întîmpinați de rude, iar aceștia, împreună cu restul participanților, începeau să-i înveselească cu dansuri și cîntece... A doua zi, șamanii însoțeau sufletele *(angga)* la locul de odihnă veșnică“ (p. 89, după Kruyt).

Cele cîteva amănunte arată că *bajasa* din insulele Celebes sînt specialiste în marea dramă a sufletului: purificatoare, vindecătoare sau psihopompe, ele intervin doar atunci cînd este vorba de condiția însăși a sufletului omenesc. Se cuvine menționat faptul că raporturile lor cele mai frecvente se stabilesc cu Cerul și spiritele cerești. Simbolismul zborului magic sau al înălțării pe curcubeu, care domină șamanismul australian, este străvechi. De altfel, tribul toradja cunoaște și el mitul lianei care lega odinioară Pămîntul de Cer și își amintește de timpul paradisiac în care comunicarea oamenilor cu zeii se făcea cu ușurință.[28]

„BARCA MORȚILOR“ ȘI BARCA ȘAMANICĂ

„Barca morților“ joacă un rol însemnat în Malaiezia și în Indonezia, atît în practicile specific șamanice, cît și în obiceiurile și bocetele funerare. Toate aceste credințe sînt legate, bineînțeles, de obiceiul de a pune morții în bărci sau de a-i arunca în mare, pe de o parte, iar pe de altă parte, de mitologiile funerare. Obiceiul de a pune morții în bărci s-ar putea explica prin existența unor vagi urme ale migrațiilor ancestrale[29]: barca ar aduce sufletul mortului înapoi în ținutul de baștină, de unde au plecat strămoșii. Aceste eventuale

---

[28] Cu privire la ideologia și practicile șamanice ale locuitorilor insulei Ceram, *cf.* J. G. RÖDER, *Alahatala*, pp. 46 și urm., 71 și urm., 83 și urm., 118 și urm.

[29] *Cf.* Rosalind MOSS, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelag*, Londra, 1925, pp. 4 și urm., 23 și urm. etc. Cu privire la legăturile dintre formele mormintelor și concepțiile despre viața de după moarte în Oceania, vezi și FRAZER, *La crainte des morts*, I, pp. 231 și urm.; Erich DOERR, „Bestattungsformen in Ozeanien“, *Anthropos*, XXX, 1935, pp. 369–420, 727–765; Carla Van WYLICK, *Bestattungsbrauch und Jenseitsglaube auf Celebes*, Diss., Basel, 1940; Haga, 1941; H. G. Quaritch WALES, *Prehistory*, pp. 90 și urm.

urme și-au pierdut însă semnificația „istorică" (cu excepția, poate, a polinezienilor); „țara de baștină" devine un tărîm mitic, iar Oceanul care îl desparte de ținuturile locuite este asimilat Apelor-Morții. Fenomenul este de altfel frecvent în orizontul mentalității arhaice, unde „istoria" este transformată fără încetare în categorie mitică.

Credințe și practici funerare asemănătoare (barca morților și altele) se întîlnesc la germani[30] și la japonezi[31]. Dar, și la unii și la ceilalți, precum și în spațiul oceanian, alături de un ținut de dincolo maritim sau submarin (complexul „orizontal") există și un complex vertical: muntele ca tărîm al morților[32] sau chiar Cerul. (Ne amintim că muntele este „încărcat" cu un simbolism ceresc.) În general, doar privilegiații (conducătorii, preoții și șamanii, inițiații etc.) se îndreaptă spre Cer[33]; ceilalți muritori călătoresc „orizontal" ori coboară în Infernul subpămîntean. Trebuie adăugat că problema tărîmului de dincolo și a situării sale este foarte complexă, neputînd fi rezolvată doar prin ideile de „țară de origine" sau prin formele de înmormîntare. În ultimă instanță, este vorba de mitologii și de concepții religioase care, dacă nu sînt întotdeauna independente de obiceiurile și practicile materiale, sînt oricum autonome ca structuri spirituale.

În afara obiceiului de a pune morții în bărci, în Indonezia și, în parte, în Melanezia există trei mari categorii de fapte magico-religioase care implică folosirea (reală sau simbolică) a unei bărci rituale: 1) barca pentru îndepărtarea demonilor și a bolilor; 2) cea pe care șamanul indonezian o folosește pentru „a zbura prin văzduh" în căutarea sufletului bolnavului; 3) „barca spiritelor", care duce sufletele morților pe celălalt tărîm. În primele două categorii de rituri, șamanii au un rol capital, chiar exclusiv; cea de-a treia categorie, deși constă într-o coborîre în Infern de tip șamanic, depășește totuși

---

[30] *Cf.* W. GOLTHER, *Handbuch der germanischen Mythologie,* Leipzig, 1895, pp. 90 și urm.,, 290, 315 și urm.; O. ALMGREN, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden,* Frankfurt pe Main, 1934, pp. 191, 321 etc.; O. HÖFLER, *Kultische-Geheimbünde der Germanen,* I, Frankfurt pe Main, 1934, pp. 196 etc.

[31] Alexander SLAWIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 704 și urm.

[32] HÖFLER, I, pp. 221 și urm. etc.; SLAWIK, pp. 687 și urm.

[33] Pentru a ne limita la domeniul care ne interesează, *cf.* W. J. PERRY, *Megalithic Culture of Indonesia,* Manchester, 1918, pp. 113 și urm. (după moarte, conducătorii se înalță la Cer); R. MOSS, pp. 78 și urm., 84 și urm. (Cerul, loc de odihnă pentru anumite clase privilegiate); A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia,* pp. 654 și urm.

funcția șamanului. Vom vedea îndată că „bărcile morților" sînt mai curînd evocate decît folosite, iar evocarea se face în timpul lamentațiilor funerare recitate de „bocitoare" și nu de șamani.

În fiecare an sau în timpul epidemiilor, demonii bolii sînt alungați astfel: sînt prinși și închiși într-o cutie sau puși direct în barcă, aceasta fiind împinsă pe apă; ori se cioplesc în lemn mai multe chipuri care reprezintă bolile și care se fixează în barca lăsată apoi în voia valurilor. Această practică, larg răspîndită în Malaiezia[34] și în Indonezia[35], este adesea executată de șamani și de vrăjitori. Alungarea demonilor bolii în timpul epidemiilor este probabil o imitație a ritualului, mai arhaic și mai universal, al îndepărtării „păcatelor" cu prilejul Anului Nou, cînd se procedează la o refacere integrală a puterii și sănătății unei societăți.[36]

În afară de aceasta, șamanul indonezian folosește o barcă pentru vindecarea magică. În tot spațiul indonezian predomină ideea că boala se datorește rătăcirii sufletului. De cele mai multe ori, se spune că sufletul a fost răpit de demoni ori de spirite, iar șamanul trebuie să folosească o barcă pentru a porni în căutarea sa. Este de pildă cazul *balian* al tribului dusun; dacă el crede că sufletul bolnavului a fost luat de un spirit al aerului, își face o barcă în miniatură, avînd la un capăt o pasăre de lemn. Cu această barcă, șamanul face o călătorie extatică în văzduh, uitîndu-se în toate părțile, pînă cînd găsește sufletul bolnavului. Tehnica este cunoscută atît de tribul dusun din nord, cît și de cel din sudul și din estul insulei Borneo. Șamanul *maangan* are și o barcă lungă de un metru sau doi, pe care o ține în casă și în care urcă atunci cînd vrea să ajungă la zeul Sahor pentru a-i cere ajutorul.[37]

Ideea unei călătorii cu barca în văzduh nu este decît aplicarea indoneziană a tehnicii șamanice a înălțării la Cer. Deoarece barca

---

[34] *Cf.* de pildă SKEAT, *Malay Magic*, pp. 427 și urm. etc.; Jeanne CUISINIER, pp. 108 și urm. Obiceiul se întîlnește și în insulele Nicobar: *cf.* G. WHITEHEAD, p. 152 (fotografie).

[35] A. STEINMANN, „Das Kultische Schiff in Indonesien", pp. 184 și urm. (Borneo de Nord, Sumatra, Java, insulele Moluce etc.).

[36] *Cf.* Mircea ELIADE, *Le Mythe de l'éternel retour*, pp. 87 și urm.

[37] A. STEINMANN, pp. 190 și urm. Barca șamanică se mai întîlnește și în alte părți, de exemplu în America (șamanul coboară în Infern cu barca; *cf.* G. BUSCHAN, ed., *Illustrierte Völkerkunde*, Stuttgart, 2 vol., 1922–1926, I, p. 134; STEINMANN, p. 192).

avea un rol fundamental în călătoriile extatice pe celălalt tărîm (ținut al morților sau al spiritelor) – călătorii făcute fie pentru a însoți mortul în Infern, fie pentru a căuta sufletul bolnavului răpit de demoni ori de spirite –, s-a ajuns la folosirea bărcii chiar pentru a se ajunge la cer, în transă. Contopirea sau conviețuirea celor două simbolisme șamanice (călătoria orizontală în lumea de dincolo, înălțarea pe verticală la Cer) este atestată de prezența unui Arbore Cosmic chiar în barca șamanului. Arborele este reprezentat uneori ca înălțîndu-se în mijlocul bărcii, sub forma unei lănci sau a unei scări care leagă Pămînt și Cer.[38] Regăsim aici simbolismul „Centrului", care îi îngăduie șamanului să pătrundă în Cer.

În Indonezia, șamanul îl însoțește pe răposat pe celălalt tărîm și folosește adesea o barcă pentru această călătorie extatică.[39] Vom vedea îndată că bocitoarele dayak din Borneo au același rol, recitînd cîntece rituale în care este vorba de călătoria mortului cu barca. În Melanezia mai există obiceiul de a dormi alături de cadavru; în vis, sufletul răposatului este însoțit și călăuzit pe celălalt tărîm, iar la trezire, se povestesc peripețiile călătoriei (R. Moss, pp. 104 și urm.). Această ultimă practică ar trebui apropiată, pe de o parte, de însoțirea rituală a mortului de către șaman sau de către bocitoare (Indonezia), iar pe de altă parte, de orațiile funebre rostite la mormînt, în Polinezia. Pe planuri diferite, toate aceste rituri și obiceiuri urmăresc ace-

---

[38] A. STEINMANN, pp. 193 și urm.; H. G. Quaritch WALES, *Prehistory*, pp. 101 și urm. După W. SCHMIDT (*Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, LIII, pp. 1–142), Arborele Cosmic indonezian este de origine lunară, apărînd așadar în prim-plan în mitologiile din partea de apus a Indoneziei (în Borneo, la sud de Sumatra și în Malacca), dar lipsește în părțile de răsărit, unde mitologia lunară a fost probabil înlocuită cu miturile solare; *cf.* STEINMANN, pp. 192, 199. Au fost însă aduse numeroase critici la adresa acestei construcții astro-mitologice; *cf.* de exemplu F. SPEISER, „Melanesien und Indonesien", *Zeitschrift für Ethnologie*, LXXX, 1938, pp. 463–481 (pp. 464 și urm.); se cuvine să mai observăm că Arborele Cosmic cuprinde un simbolism mult mai complex și că doar unele din aspectele sale (de exemplu reînnoirea periodică) pot fi interpretate în funcție de o mitologie lunară; *cf.* ELIADE, *Tratat*, pp. 236 și urm.; trad. rom., pp. 220 și urm.

[39] *Cf.* de exemplu A. C. KRUJT (KRUYT), „Indonesians", în J. HASTINGS, ed., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, VII, New York, 1951, pp. 232–250 (p. 244); R. MOSS, p. 106. La triburile toradja orientale, la opt–nouă zile după moarte, șamanul coboară în lumea inferioară pentru a aduce înapoi sufletul răposatului și pentru a-l însoți în Cer, într-o barcă (H. G. Quaritch WELLS, *Prehistory*, pp. 95 și urm., după N. ADRIANI și A. C. KRUYT).

lași scop: însoțirea mortului pe celălalt tărîm. Însă numai șamanul este psihopomp propriu-zis și numai el poate însoți și călăuzi mortul *in concreto*.

CĂLĂTORIILE PE LUMEA CEALALTĂ LA POPULAȚIA DAYAK

Fără a fi executate de șamani, ceremoniile funerare la populația maritimă dayak au o oarecare legătură cu șamanismul. O bocitoare de meserie, a cărei vocație a fost hotărîtă de apariția în vis a unui zeu, povestește îndelung (povestirea durează uneori douăsprezece ore) peripețiile călătoriei mortului pe lumea cealaltă. Ceremonia are loc îndată după moarte. Bocitoarea se așază lîngă cadavru și vorbește cu glas monoton, fără nici un fel de acompaniament muzical. Scopul povestirii este de a împiedica rătăcirea sufletului mortului în timpul călătoriei sale spre Infern. De fapt, bocitoarea are rol de psihopomp, chiar dacă nu însoțește chiar ea mortul; dar textul ritual urmează un itinerar destul de precis. Bocitoarea caută mai întîi un mesager, pentru a transmite în Infern știrea apropiatei sosiri a noului venit. În zadar se adresează păsărilor, fiarelor sălbatice, peștilor; nimeni nu îndrăznește să treacă granița care desparte viii de morți. În sfîrșit, Spiritul Vîntului primește să ducă mesajul mai departe. Pornește pe o cîmpie fără sfîrșit: se cațără într-un copac pentru a-și căuta drumul, pentru că este întuneric și în toate părțile se întind poteci care duc în Infern; într-adevăr, sînt 77 x 7 drumuri care duc toate spre ținutul morților. Din vîrful copacului, Spiritul Vîntului zărește cărarea cea mai bună; își părăsește chipul omenesc și se aruncă precum un uragan spre Infern. Morții, speriați de furtuna izbucnită din senin, se îngrijorează și îl întreabă de unde a pornit. A murit cutare, răspunde Spiritul Vîntului, și ne grăbim să aducem sufletul. Bucuroase, spiritele sar într-o barcă și vîslesc cu asemenea putere încît ucid toți peștii întîlniți în cale. Opresc barca în dreptul locuinței mortului, se reped și apucă sufletul care, înspăimîntat, se zbate și strigă. Dar, înainte de a ajunge la malurile Infernului, se liniștește.

Bocitoarea își sfîrșește cîntecul. Și-a îndeplinit sarcina: povestind toate peripețiile celor două călătorii extatice, a călăuzit de fapt mortul spre noua sa locuință. Aceeași călătorie pe lumea cealaltă este istorisită de bocitoare cu prilejul ceremoniei *pana*, cînd trimite în Infern ofrandele de hrană pentru morți; numai după ceremonia *pana*, răpo-

sații pot conștientiza noua lor condiție de morți. La sfîrșit, bocitoarea poftește sufletele morților la marele festival funerar *gawei antu*, care are loc de la unul la patru ani după moarte; se adună un mare număr de oaspeți, iar morții sînt printre ei. Cîntecul bocitoarei spune cum aceștia părăsesc bucuroși Infernul, se urcă în barcă și se reped să ia parte la banchet.[40]

Firește, nu toate aceste ceremonii funerare au un caracter șamanic: în *pana* și *gawei antu*, cel puțin, nu există legătură directă de natură mistică între mort și bocitoarea care istorisește călătoriile în lumea cealaltă. De fapt, avem aici o literatură rituală care păstrează schemele coborîrilor în Infern, șamanice sau nu. Nu trebuie să uităm că șamanul, altaic sau altfel, însoțește și el morții în Infern; cum am văzut mai înainte, în tot spațiul indonezian, barca morților – la care ne-am referit mereu în legătură cu obiceiurile funerare pe care le-am prezentat pe scurt – este prin excelență un mijloc șamanic de călătorie extatică. Bocitoarea însăși, chiar dacă nu are nici o funcție magico-religioasă, nu este un personaj „profan". Ea a fost aleasă de un zeu, a avut vise și revelații. Este, într-un fel, o „clarvăzătoare", o „inspirată", care asistă, cu mintea, la călătoriile în Infern și cunoaște prin urmare lumea cealaltă, cu topografia și itinerarele sale. Din punct de vedere morfologic, bocitoarea dayak se situează pe același plan cu prezicătoarele și poetele lumii arhaice indo-europene; o anumită categorie de creații literare tradiționale vine din „viziunile" și „inspirația" unor astfel de femei alese de zei, ale căror vise, reale sau cu ochii deschiși, sînt tot atîtea revelații mistice.

ȘAMANISMUL MELANEZIAN

Nu intră în sarcina noastră prezentarea, fie și în rezumat, a credințelor și mitologiilor melaneziene care alcătuiesc baza ideologică

---

[40] Textele și povestirile bocitoarelor dayak au fost publicate, în cea mai mare parte, de arhidiaconul PERHAM în lucrarea sa *Manangism in Borneo* și republicate, în formă prescurtată, de H. Ling ROTH, *The Natives of Sarawak and British North Borneo*, I, pp. 203 și urm. și de reverendul W. HOWELL, „A Sea-Dayak Dirge", *Sarawak Museum Journal*, I, 1911, pp. 5–73 (articol la care nu am avut acces și pe care îl cunoaștem din extrasele largi citate de H. M. și N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, pp. 488 și urm.). Cu privire la credințele și obiceiurile funerare la populația ngadju dayak, din sudul insulelor Borneo, vezi H. SCHÄRER, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak*, pp. 159 și urm.

a practicilor vracilor. Ne vom mărgini să arătăm că se pot deosebi în Melanezia, în linii mari, trei tipuri de cultură, fiecare fiind răspîndită de unul din cele trei grupuri etnice care au populat, probabil, acest spațiu, sau doar l-au străbătut: papuașii aborigeni, cuceritorii cu pielea albă care au adus agricultura, megaliții și alte forme de civilizație și care au trecut apoi în Polinezia și, în sfîrșit, melanezienii cu pielea neagră, ultimii sosiți în insule.[41] Imigranții cu pielea albă au răspîndit o mitologie foarte bogată, centrată pe un erou-cultural (Qat, Ambat etc.) aflat în legătură directă cu Cerul; acesta își ia drept soție o zînă din Cer, căreia îi fură aripile și i le ascunde, din precauție, pentru a o urmări apoi pînă la Cer, cățărîndu-se într-un copac, pe o liană sau pe un „lanț de săgeți", dacă nu este chiar el născut în Cer.[42] Miturile lui Qat corespund miturilor polineziene ale lui Tagaro și ale lui Maui, ale căror legături cu Cerul și cu făpturile cerești sînt bine cunoscute. Este posibil ca tema mitică a „călătoriei în Cer" să fi fost aplicată noilor veniți cu pielea albă de către aborigenii papuași, dar ar fi zadarnic să explicăm originea unui asemenea mit (cu răspîndire, de altfel, universală) prin evenimentul istoric al sosirii sau al plecării imigranților.[43] Revenim la ceea ce am mai spus: departe de a „crea" mituri, evenimentele istorice ajung să fie integrate în categoriile mitice.

Oricum, alături de tehnicile de vindecare magică a căror vechime nu poate fi pusă la îndoială, se constată în Melanezia lipsa unei tradiții și a unei inițieri șamanice propriu-zise. Dispariția inițierilor șamanice poate fi pusă pe seama creșterii rolului societăților secrete

---

[41] A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, pp. 665 și urm., 680 etc. Lucrarea cuprinde o bibliografie imensă și o cercetare critică a lucrărilor precedente, mai ales a celor elaborate de RIVERS, DEACON, LAYARD, SPEISER. Cu privire la legăturile culturale dintre Melanezia și Indonezia, vezi F. SPEISER, „Melanesien und Indonesien"; cu privire la relațiile cu Polinezia (și în sens „anti-istoricist"), vezi R. W. WILLIAMSON, *Essays in Polynesian ethnology* (Ralph PIDDINGTON, ed.), Cambridge, 1939, pp. 302 și urm. Pentru tot ceea ce este legat de preistorie și de primele migrații ale austronezienilor, care au răspîndit o cultură megalitică și o ideologie specifică (vînătoarea de capete etc.) din China de Sud în Noua Guinee, vezi memoriul lui R. von HEINE-GELDERN, „Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier" *Anthropos*, XXVII, 1932, pp. 543–619. După cercetările lui RIESENFELD, făuritorii culturii megalitice din Melanezia ar proveni dintr-un spațiu delimitat de Formosa, Filipine și Celebes (p. 668). Vezi și Joachim STERLY, *„Heilige Männer" und Medizinmänner in Melanesien*, Diss., Köln, 1965.

[42] *Cf.* RIESENFELD, pp. 78, 80 și urm., 102 și *passim*.

[43] Ceea ce încearcă RIESENFELD să dovedească în lucrarea sa, de altfel admirabilă.

pe baze inițiatice.[44] În orice caz, funcția esențială a vracilor se limitează la vindecări și la divinație. Alte însușiri specific șamanice (zborul magic, de pildă) rămîn apanajul aproape exclusiv al magicienilor negri. (De altfel, ceea ce e cunoscut în general sub numele de „șamanism" nu este nicăieri atît de fărîmițat ca în Oceania, și mai ales în Melanezia, între o mulțime de grupuri magico-religioase – în care găsim preoți, vraci, vrăjitori, ghicitori, „posedați" și alții.) În sfîrșit, lucru pe care îl socotim foarte important, numeroase motive care fac parte, într-un fel sau altul, din ideologia șamanică, supraviețuiesc doar în mituri sau credințe funerare. Ne-am referit mai înainte la motivul eroului-civilizator care comunică cu Cerul cu ajutorul unui „lanț de săgeți" sau al unei liane etc.; vom avea prilejul să revenim asupra acestui aspect (*cf.* pp. 389 și urm.). Să mai amintim credința conform căreia răposatul, sosind în ținutul morților, suferă o mutilare din partea Paznicului: i se găuresc urechile[45]. Or, am văzut că această operație este proprie inițierilor șamanice.

În Dobu, una din insulele din Noua Guinee orientală, se crede că vrăjitorul este „fierbinte", iar magia este asociată cu căldura și focul, idee care aparține șamanismului arhaic și care a supraviețuit chiar în ideologiile și tehnicile evoluate (vezi mai jos, pp. 432 și urm.). Din acest motiv, magicianul trebuie să-și păstreze trupul „uscat" și „fierbinte", ceea ce se străduiește să facă bînd apă sărată și mîncînd mîncăruri picante.[46] Vrăjitorii și vrăjitoarele din Dobu zboară prin văzduh, iar în timpul nopții se pot vedea dîrele de foc pe care le lasă în urma lor.[47] Zborul este rezervat mai ales femeilor

---

[44] Problema este mult prea complexă pentru a putea fi abordată aici. Există fără îndoială o asemănare morfologică izbitoare între toate formele de inițiere, inițieri de vîrstă, inițieri în societățile secrete sau inițieri șamanice. Pentru a da un singur exemplu, candidatul la o societate secretă din Malekula urcă pe o platformă pentru a sacrifica un porc (A. B. DEACON, *Malekula*), or, cum am văzut mai sus (pp. 129 și urm.), urcatul pe o platformă sau într-un copac este un rit întîlnit cu deosebire în inițierile șamanice.

[45] G. B. SELIGMAN, *The Melanesians of British New Guinea*, Cambridge, 1910, pp. 158, 273 și urm. (Roro), p. 189 (Koita). Vezi și Kira WEINBERGER-GOEBEL, „Melanesische Jenseitsgedanken", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, V, 1943, pp. 95–124 (p. 114).

[46] R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, Londra, 1932, pp. 295 și urm.

[47] *Ibid.*, pp. 150 și urm., 296 etc. Originea mitică a focului din vaginul unei femei bătrîne (*ibid.*, pp. 296 și urm.) ar putea indica anterioritatea magiei feminine față de vrăjitoria masculină.

pentru că, în Dobu, tehnicile magice sînt împărțite între cele două sexe astfel: femeile sînt adevăratele vrăjitoare, lucrează direct cu sufletul, în vreme ce trupul lor este cufundat în somn, și atacă direct sufletul victimei (pe care îl pot smulge din trup, pentru a-l distruge apoi); vrăjitorii lucrează numai prin intermediul farmecelor magice (Fortune, *ibid.*, p. 150). Diferența de structură dintre magicienii-ritualiști și cei extatici îmbracă aici aspectul unei împărțiri bazate pe sex.

În Dobu, ca și în alte regiuni din Melanezia, boala este pricinuită fie de vrajă, fie de spiritele morților. Și într-un caz, și în celălalt, cel atacat este sufletul bolnavului, chiar dacă nu este răpit și smuls din trup, ci numai rănit. În ambele ipoteze, este chemat vraciul, care descoperă cauza bolii privind îndelung în cristale sau în apă. Se constată că sufletul a fost răpit din unele manifestări patologice ale bolnavului; acesta aiurează sau vorbește despre bărci plutind pe apă și altele; este un semn că sufletul a părăsit trupul. Vindecătorul îl zărește în cristal pe cel care a provocat boala, fie că persoana este vie sau moartă. Cel care a făcut vraja este cumpărat, pentru a i se potoli dușmănia, sau i se aduc ofrande mortului, dacă se află că acesta a pricinuit suferința.[48] În Dobu, divinația este practicată de toată lumea, dar fără magie (Fortune, p. 155); de asemenea, toată lumea are cristale vulcanice despre care se crede că zboară singure dacă sînt lăsate la vedere și de care vrăjitorii se slujesc pentru a „vedea" spiritele (*ibid.*, pp. 298 și urm.). Nu mai există nici o învățătură ezoterică legată de aceste cristale *(ibid.)*, ceea ce dovedește decadența șamanismului masculin în Dobu, din moment ce în alte părți există o învățătură a maestrului către novice pentru tot ceea ce este legat de știința farmecelor malefice (*ibid.*, pp. 147 și urm.).

În toată Melanezia, boala începe să fie tratată prin jertfe și rugăciuni adresate spiritului mortului, ca acesta să „ia înapoi boala". Dacă acest demers întreprins de membrii familiei nu dă rezultate, este chemat un *mane kisu*, un „doctor", care descoperă, prin mijloace magice, mortul care a pricinuit boala și îl roagă să îndepărteze cauza răului. În caz de eșec, este chemat un alt doctor. Pe lîngă cura magică, *mane kisu* freacă trupul bolnavului și îi face tot felul de masaje. În Ysabel și Florida, doctorul agață un obiect greu la capătul unui

---

[48] *Ibid.*, pp. 154 și urm. Cu privire la metoda vada (moartea prin magie), *cf. ibid.*, pp. 284 și urm.; SELIGMAN, pp. 170 și urm.

fir și începe să rostească numele unor persoane decedate de curînd: cînd ajunge la cea care a provocat boala, obiectul începe să se miște. *Mane kisu* întreabă ce jertfă dorește – un porc, un pește, un om –, iar răposatul îi răspunde în același fel.[49] În Santa Cruz, spiritele provoacă bolile aruncînd săgeți magice, pe care vindecătorul le scoate prin masaje (Codrington, p. 197). În insulele Bank, boala este îndepărtată cu ajutorul masajelor sau al suptiunii; șamanul îi arată apoi bolnavului un fragment de os, de lemn sau o frunză și îi dă să bea apa în care au fost puse pietre magice.[50] *Mane kisu* aplică aceeași metodă divinatorie în alte împrejurări; de pildă, înainte de plecarea pescarilor, este întrebat un *tindalo* (spirit) dacă pescuitul va fi bogat, iar barca dă răspunsul mișcîndu-se (Codrington, 210). La Motlav și în alte insule din arhilepagul Bank, pentru a găsi autorul unui furt, se folosește un băț de bambus în care locuiește un spirit; bățul se îndreaptă singur spre hoț (*ibid.*).[51]

Dincolo de această categorie de ghicitori și de vindecători, orice făptură omenească poate fi posedată de un spirit sau de un mort; cînd acest lucru se întîmplă, vorbește cu un glas straniu și profetizează. Cel mai adesea, posedarea este involuntară; omul este cu vecinii și vorbește de cutare sau cutare lucru; deodată începe să tremure și să strănute. „Ochii săi aruncă priviri sălbatice, membrele i se răsucesc, trupul începe să i se zbată, la colțurile gurii se ivește spuma. Deodată se aude un glas, care nu este al lui, și care aprobă sau dezaprobă hotărîrea luată. Un asemenea individ nu folosește nici un mijloc pentru a chema spiritul; acesta vine asupra lui, din voința lui, *mana* îl domină și cînd pleacă îl lasă complet epuizat."[52]

---

[49] R. H. CODRINGTON, *The Melanesians; Studies in Their Anthropology and Folklore*, Oxford, 1891, pp. 194 și urm.

[50] *Ibid.*, p. 198; aceeași tehnică se întîlnește în insulele Fidji (*ibid.*, p. 1). Cu privire la pietrele magice și la cristalele de cuarț ale vrăjitorilor melanezieni, vezi SELIGMAN, pp. 284–285.

[51] Vraciul din Koita, *cf.* SELIGMAN, pp. 167 și urm.; cel din Roro, *ibid.*, pp. 278 și urm.

[52] CODRINGTON, pp. 209 și urm. În insula Lepers, se crede că spiritul Tagaro își dăruiește puterea spirituală unui om, ca acesta să poată descoperi lucruri ascunse și să le poată dezvălui (*ibid.*, p. 210). Menalezienii nu confundă nebunia – care este și ea o posedare de către un *tindalo* – cu posedarea propriu-zisă, care urmărește un scop, și anume dezvăluirea unui lucru (*ibid.*, p. 219). În timpul posedării, omul mănîncă o cantitate apreciabilă de alimente și își arată însușirile magice: înghite cărbuni aprinși, ridică greutăți uriașe și prezice viitorul (*ibid.*, p. 219).

În alte regiuni ale Melaneziei, de exemplu în Noua Guinee, se folosește în toate împrejurările posedarea de către o rudă moartă. Cînd cineva este bolnav sau se dorește descoperirea a ceva necunoscut, un membru al familiei ia pe genunchi sau pe umăr chipul defunctului căruia i se va cere sfatul și se lasă „posedat" de sufletul acestuia.[53] Însă aceste situații în care cineva devine spontan medium, foarte frecvente în Indonezia și în Polinezia, nu au cu șamanismul propriu-zis decît legături superficiale. Le-am citat doar pentru a aminti climatul spiritual în care s-au dezvoltat tehnicile și ideologiile șamanice.

ȘAMANISMUL POLINEZIAN

În Polinezia, lucrurile sînt complicate de existența mai multor categorii de specialiști în domeniul sacrului, care au cu toții raporturi mai mult sau mai puțin directe cu zeii și cu spiritele. Este vorba, în linii mari, de trei mari categorii de funcționari religioși: conducătorii divini *(ariki)*, profeții *(taula)* și preoții *(tohunga)*, la care se adaugă vindecătorii, vrăjitorii, necromanții și „posedații" spontani care folosesc pînă la urmă, cu toții, cam aceeași tehnică: intrarea în contact cu zeii sau cu spiritele, care urmează să-i inspire și să-i „posede". Cel puțin anumite ideologii și tehnici religioase au fost probabil influențate de ideile asiatice, dar problema relațiilor culturale dintre Polinezia și Asia Meridională este departe de a fi clarificată și, oricum, nu poate fi trecută cu vederea.[54]

---

[53] J. G. FRAZER, *The Belief in Immortality and the Workship of the Dead*, Londra, 3 vol., 1913–1924, I, p. 309.

[54] E. S. HANDY *(Polynesian Religion)* încercase să delimiteze ceea ce el numea cele două straturi ale religiei polineziene, unul de origine indiană, altul avîndu-și rădăcinile în China. Comparațiile sale se întemeiau însă pe analogii destul de vagi; vezi critica lui PIDDINGTON, în *Essays in Polynesian Ethnology* de R.W. WILLIAMSON, pp. 257 și urm. (Cu privire la analogiile asiatico-polineziene, *cf. ibid.*, pp. 257 și urm.) Se pot însă stabili, fără nici o îndoială, unele secvențe culturale în Polinezia, făcîndu-se apoi, pe această bază, istoria complexelor culturale și arătîndu-se chiar originea lor probabilă; *cf.* de ex. Edwin G. BURROWS, „Culture-Areas in Polynesia", *Journal of the Polynesian Society*, XLIX, Wellington, 1940, pp. 349–363, care discută tocmai criticile făcute de PIDDINGTON (vezi mai sus, pp. 267, nota 72). Totuși, nu credem că astfel de cercetări, deși interesante, pot rezolva problema ideologiilor șamanice și a tehnicilor extazului. Cît despre eventualele contacte dintre Polinezia

Trebuie remarcat încă de la început că esența ideologiei și a tehnicii șamanice, care este comunicarea dintre cele trei zone cosmice de-a lungul unui ax aflat în „Centru" și facultatea de înălțare sau de zbor magic, este amplu atestată în mitologia polineziană și continuă să supraviețuiască în credințele populare legate de vrăjitori. Ne vom mărgini la doar cîteva exemple: vom mai reveni asupra temei mitice a înălțării. Eroul Maui, ale cărui mituri se întîlnesc în toată aria polineziană și chiar o depășesc, este cunoscut pentru înălțările sale la Cer și coborîrile în Infern.[55] Maui își ia zborul sub înfățișarea unei porumbițe, iar cînd vrea să coboare în Infern, smulge stîlpul central al casei și simte, prin deschizătură, vîntul din regiunile inferioare.[56] Numeroase alte mituri și legende vorbesc despre înălțarea la Cer cu ajutorul lianelor, al copacilor sau al zmeielor, iar semnificația rituală a acestui joc dovedește, pretutindeni în Polinezia, credința în posibilitatea unei înălțări la Cer și dorința respectivă.[57] În sfîrșit, ca peste tot, vrăjitorii și profeții polinezieni se bucură de reputația de a zbura prin văzduh și de a parcurge într-o clipită distanțe enorme (Handy, p. 164).

Se cuvine să mai amintim o categorie de mituri care, fără a aparține ideologiei șamaniste propriu-zise, dezvăluie o temă șamanică fundamentală: cea a coborîrii în Infern pentru a aduce înapoi sufletul femeii iubite. Astfel, eroul maori Hutu coboară în Infern în căutarea prințesei Pare, care și-a luat viața din pricina lui. Hutu se întîlnește cu Marea-Doamnă-a-Nopții, care domnește peste Ținutul Umbrelor, și o înduplecă să-l ajute: aceasta îi arată calea pe care o va urma și îi dă un coș cu merinde, ca nu cumva să se atingă de mîncarea din Infern. Hutu o găsește pe Pare printre umbre și izbutește s-o aducă înapoi pe Pămînt. Eroul pune apoi sufletul la loc în trupul lui Pare, iar prințesa învie. În insulele Marchize există o poveste despre iubita eroului Kena, care își luase și ea zilele pentru că iubitul său o

---

și America, vezi privirea generală foarte clară a lui James HORNELL, „Was There Pre-Columbian Contact Between the Peoples of Oceania and South America?"

[55] Vom găsi toate miturile, precum și o bogată documentație, în volumul Katharinei LUOMALA, „Maui-of-a-Thousand-Tricks; His Oceanic and European Biographers", *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 198, Honolulu, 1949. Cu privire la tema înălțării, vezi N. K. CHADWICK, „Notes on Polynesian Mythology".

[56] HANDY, *Polynesian Religion*, p. 83. Coborîrea în Infern sub înfățișarea unei porumbițe, N. K. CHADWICK, „The Kite: a Study in Polynesian Tradition", p. 476.

[57] Vezi *ibid.*, *passim*. Vezi și mai jos, pp. 435 și urm.

certase: Kena coboară în Infern, prinde sufletul într-un coș și se întoarce pe Pămînt. În versiunea din Mangaiana, Kura moare întîmplător și este adusă înapoi din Ținutul Morților de către soțul ei. În Hawaii se vorbește de Hiku și Kawelu, a căror poveste seamănă cu aceea a lui Hutu și a lui Pare din Noua Zeelandă. Părăsită de iubit, Kawelu moare de durere. Hiku coboară în Infern pe o coardă de viță, prinde sufletul lui Kawelu, îl închide într-o nucă de cocos și se întoarce pe Pămînt. Sufletul este pus înapoi în trupul fără viață în felul următor: Hiku bagă sufletul în degetul mare de la piciorul stîng apoi, frecînd talpa piciorului și glezna, îl aduce în inimă. Înainte de a coborî în Infern, Hiku avusese grijă să-și ungă trupul cu ulei rînced, ca să miroasă a cadavru, ceea ce nu făcuse Kena, care fusese descoperit imediat de Doamna Infernului (Handy, pp. 81 și urm.).

După cum vedem, miturile polineziene privitoare la coborîrea în Infern se apropie mai curînd de mitul orfic decît de șamanismul propriu-zis. Am avut prilejul de a găsi același motiv în folclorul nord-american (*cf.* pp. 288 și urm.). Să observăm totuși că reintegrarea sufletului lui Kawelu se desfășoară după procedeul șamanic. Iar capturarea sufletului ajuns în Infern amintește și ea de modul în care șamanii pornesc să caute și să prindă sufletele bolnavilor, fie că acestea au pătruns în Ținutul Morților, fie că sînt numai rătăcite undeva, departe. Cît despre „mirosul celor vii", aceasta este o temă folclorică larg răspîndită, integrată fie în miturile de tip orfic, fie în coborîrile șamanice.

Cu toate acestea, cele mai multe fenomene șamanice polineziene sînt de natură mai deosebită, reducîndu-se, cel mai adesea, la posedarea de către zei sau spirite, cerută îndeobște de preot sau de profet, dar putîndu-se produce și spontan. Posedarea și inspirația venite de la zei este specialitatea profeților, *taula*, dar poate fi practicată și de preoți, iar în insulele Samoa și Tahiti, de exemplu, este accesibilă tuturor capilor de familie; zeul patron al familiei vorbește, de obicei, prin gura șefului acesteia (Handy, p. 136). Un *taula atua* pretinde că poate intra în legătură cu frații săi răposați, că îi poate vedea limpede, iar cînd are loc apariția, își pierde cunoștința (Loeb, „The Shaman of Niue", pp. 399 și urm.). În acest caz, spiritele fraților săi îi dezvăluie cauzele și leacurile bolii, sau îi arată dacă bolnavul este condamnat. S-a păstrat însă amintirea unor vremuri în care șamanul era „posedat de zei" și nu „posedat de spirite", ca în zilele noastre (*ibid.*, p. 394). Deși reprezintă mai curînd tradiția ritualistă a religiei,

preoții *(tohunga)* nu sînt deloc lipsiți de experiențe extatice; ei trebuie chiar să deprindă științele magice și vrăjitoria. Fornander vorbește de zece „colegii de preoți" în Hawaii; trei sînt specializate în vrăjitorie, două în necromanție, trei în divinație, unul în medicină și chirurgie, unul în construcția templelor (Handy, p. 150). Ceea ce Fornander numea „colegii" erau de fapt diferite categorii de experți, dar informația arată că preoții primeau și o învățătură magică și medicală care, în alte părți, era apanajul șamanilor.

Vindecările magice sînt practicate, de altfel, atît de către *taula* cît și de către *tohanga*. Preotul maori, chemat în caz de boală, se străduiește mai întîi să găsească drumul pe care a venit spiritul cel rău din lumea inferioară; în acest scop, își bagă capul în apă. Drumul este de obicei tulpina unei plante, pe care *tohunga* o ia și o pune pe capul bolnavului, apoi rostește incantații, pentru ca spiritul să-și părăsească victima și să se întoarcă în regiunile inferioare (*ibid.*, p. 244). În Mangareva, și preoții se ocupă de vindecări. Boala fiind îndeobște provocată de posedarea de către un zeu din neamul lui Viriga, rudele bolnavului cer îndată sfatul unui preot, iar acesta cioplește în lemn o bărcuță și o duce acasă la bolnav, rugînd zeul-spirit să iasă din trup și să urce în barcă.[58]

Cum am arătat, posedarea de către zei sau spirite este o particularitate a religiei extatice polineziene. Cîtă vreme sînt posedați, profeții, preoții sau mediumurile trec drept întrupări divine, fiind tratați ca atare. Inspirații sînt ca niște „vase" în care intră zeii și spiritele.

---

[58] Te Rangi HIROA (Peter H. BUCK), „Ethnology of Mangareva", *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 157, Honolulu, 1938, pp. 475 și urm. Se cuvine totuși să remarcăm că numele preoților, în Mangareva, este *taura*, termen care corespunde celor de *taula* (Samoa și Tonga), *kaula* (Hawaii) și *taua* (insulele Marchize) și care desemnează, cum am văzut, „profeții" (*cf.* HANDY, pp. 159 și urm.). Dihotomia religioasă nu este însă redată, în Mangareva, prin perechea *tohunga* (preot)–*taula* (profet), ci prin perechea *taura* (preot)–*akarata* (ghicitor)); *cf.* Honoré LAVAL, *Mangareva, L'Histoire ancienne d'un peuple polynésien,* Braine-le-Comte și Paris, 1938, pp. 309 și urm. Și unii și alții sînt posedați de zei, dar *akarata* își dobîndesc titlul datorită unei inspirații spontane, urmate de o scurtă ceremonie de consacrare (*cf.* HIROA, pp. 446 și urm.), pe cînd *taura* sînt inițiați multă vreme într-o *marae* (*ibid.*, p. 443). Honoré LAVAL (p. 309) și alte autorități afirmă că nu există inițiere pentru *akarata*; totuși, HIROA (pp. 446 și urm.) a dovedit că ceremonialul de instalare (care ține cinci zile și în timpul căruia preotul cheamă zeii să locuiască în trupul neofitului) are structura unei inițieri. Marea diferență dintre „preoți" și „ghicitori"constă în vocația extatică foarte accentuată a acestora din urmă.

Termenul maori *waka* arată clar că inspiratul îl poartă în el pe zeu, precum o barcă își poartă stăpînul (Handy, *op. cit.*, p. 160). Manifestările întrupării zeului sau spiritului seamănă cu cele observate pretutindeni: după o perioadă preliminară de concentrare calmă urmează o stare de frenezie, în care mediumul vorbește cu o voce de cap, întretăiată de spasme; vorbele sale sînt oraculare și arată ce este de făcut. Deoarece consultațiile mediumnice au loc nu doar pentru a dezvălui ce fel de jertfă dorește cutare sau cutare zeu, ci și înainte de plecarea la război sau într-o lungă călătorie etc. În același fel sînt descoperite cauza și tratamentul unei boli sau autorul unui furt.

Nu are rost să reproducem aici descrierile pe care primii călători și etnologii le-au făcut cu privire la fenomenologia inspirației și a posedării în Polinezia. Găsim descrieri clasice la W. Mariner, Ellis, C. S. Stewart etc.[59] Trebuie precizat însă că ședințele cu mediumuri în scop privat au loc în timpul nopții[60] și sînt mai puțin frenetice decît marile ședințe publice, care au loc în plină zi și care au drept scop cunoașterea voinței zeilor. Diferența dintre un „posedat" spontan și un profet constă în faptul că acesta din urmă este întotdeauna „inspirat" de același zeu sau de același spirit, pe care îl poate întrupa cînd dorește. În realitate, consacrarea unui nou profet se face după o autentificare oficială a spiritului-zeu de care este dominat; i se pun întrebări și i se cere să rostească oracole.[61] Nu este recunoscut ca *taula* sau *akarata* pînă nu face dovada autenticității experiențelor sale

---

[59] Ședințe în Tahiti: William ELLIS, *Polynesian Researches during a Residence of Nearly Eight Years in the Society and Sandwich Islands* (ed. a 3-a), Londra, 4 vol,. 1853, I, pp. 373–374 (convulsii, strigăte, cuvinte de neînțeles pe care preoții trebuie să le tălmăcească etc.); insulele Société: *ibid.*, I, pp. 370 și urm.; J.A. MOERENHOUT, *Voyages aux îles du Grand Océan*, Paris, 2 vol., 1837, I, p. 482; insulele Marchize: C. S. STEWART, *A Visit to the South Seas, in the United States' Ship Vincennes, during the Years 1829 and 1830*, New York, 1831; Londra, 1832; 2 vol., I, p. 70; Tonga: W. MARINER, *An Account of the Natives of the Tonga Islands*, Londra, 1817; Boston, 1820; 2. vol., I, pp. 86 și urm. etc.; Samoa, Hervey Islands, Robert W. WILLIAMSON, *Religion and Social Organization in Central Polynesia* (editat de R. PIDDINGTON), Cambridge, 1937, pp. 112 și urm.; Pukapuka: E. și P. BEAGLEHOLE, „Ethnology of Pukapuka", *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 150, Honolulu, 1938, pp. 323 și urm.; Mangareva: HIROA, *op. cit.*, pp. 444 și urm.

[60] Vezi descrierea uneia dintre aceste ședințe, la HANDY, „The Native Culture in the Marquesas", *Bernice P. Bishop Museum Bulletin*, 9, Honolulu, 1923, pp. 265 și urm.

[61] În Mangareva: HIROA, *op. cit.*, p. 444; în Marchize: Ralph LINTON, în Abraham KARDINER, ed., *The Individual and His Society*, New York, 1939, pp. 187 și urm.

extatice. Dacă reprezintă (sau mai bine zis întrupează) un mare zeu, casa lui și el însuși devin *tapu*, iar el se bucură de o situație socială considerabilă, egalînd sau depășind chiar autoritatea conducătorului politic. Uneori, incarnarea unui mare zeu are drept urmare dobîndirea unor puteri magice supranaturale; profetul din insulele Marchize, de pildă, poate să țină post negru timp de o lună, poate dormi sub apă și vedea lucruri care se petrec la mare depărtare etc. (Ralph Linton, p. 188).

La aceste categorii fundamentale de personaje magico-religioase se adaugă vrăjitorii sau necromanții (*tahu, kahu* și alții), aceștia au un spirit ajutător („familiar"), pe care îl procură scoțîndu-l din trupul unui prieten sau al unei rude decedate.[62] Ca și profeții și preoții, sînt și ei vindecători; li se cere ajutorul și pentru descoperirea hoților (de ex. în insulele Société), deși fac adesea magie neagră. (În Hawaii, *kahu* poate distruge sufletul victimei strivindu-l între degete, Handy, *Polynesian Religion*, p. 236; în Pukapuka, *tangata wotu* are puterea de a vedea sufletele care rătăcesc în somn, pe care le ucide pentru că poate se pregătesc să pricinuiască vreo boală: E. și P. Beaglehole, p. 326.) Deosebirea esențială dintre vrăjitori și inspirați constă în faptul că primii nu sînt „posedați" de zei sau de spirite, ci dimpotrivă, au la dispoziție un spirit care face în locul lor operațiile magice propriu-zise. În insulele Marchize, de exemplu, se face o deosebire clară între: 1. preoți ritualiști, 2. preoți inspirați, 3. posedați de spirite și 4. vrăjitori. „Posedații" au și ei legături permanente cu anumite spirite, care nu le conferă însă puteri magice, acestea fiind monopolul exclusiv al vrăjitorilor, care pot fi aleși de spirite sau pot dobîndi puterea prin învățătură sau prin uciderea unei rude apropiate, slujindu-se apoi de sufletul ei (R. Linton, p. 192).

În sfîrșit, mai trebuie să amintim că unele puteri șamanice sînt ereditare și se transmit în cadrul anumitor familii. Exemplul cel mai cunoscut este puterea de a călca pe cărbuni aprinși sau pe pietre înroșite în foc, pe care o au anumite familii din Fidji.[63] Autenticitatea

---

[62] Cu privire la magicieni și știința lor, vezi HANDY, *Polynesian Religion*, Hawaii, Marchize, pp. 235 și urm.; WILLIAMSON, *op. cit.*, pp. 238 și urm. (Société): HIROA, pp. 473 și urm. (Mangareva); E. și P. BEAGLEHOLE, p. 326 (Pukapuka) etc.

[63] *Cf.* de exemplu, W. E. GUDGEON, „Te Umu-ti, or Fire-Walking Ceremony", *The Journal of the Polynesian Society*, VIII, 29, Wellington, 1899, pp. 58–60 și alte memorii admirabil analizate de E. de MARTINO, *Il mondo magico*, pp. 29 și urm.

acestor experiențe nu poate fi pusă la îndoială; numeroși observatori de încredere au descris „minunea" cu toate garanțiile de obiectivitate. Mai mult, șamanii din Fidji au puterea de a-i face insensibili la foc pe toți membrii tribului și chiar pe străini. Fenomenul a fost înregistrat și în alte părți, de pildă în India Meridională.[64] Dacă ne amintim că șamanii siberieni au reputația de a înghiți cărbuni aprinși, că „focul" și „căldura" sînt atribute magice prezente în straturile cele mai arhaice ale societăților primitive, că fenomene asemănătoare se întîlnesc în sistemele superioare de magie și în tehnicile asiatice de contemplație (yoga, tantrism etc.), putem deduce că „puterea asupra focului" dovedită de unele familii din Fidji ține, de fapt și de drept, de șamanismul adevărat. Puterea nu se mărginește la insulele Fidji. Fără a avea aceeași intensitate și fără a se manifesta cu aceeași anvergură, insensibilitatea la foc a fost atestată în legătură cu numeroși profeți și inspirați polinezieni.

Toate aceste constatări ne duc la concluzia că tehnicile șamanice propriu-zise se întîlnesc mai mult sporadic în Polinezia („fire-walking ceremony" în Fidji, zbor magic al vrăjitorilor și profeților etc.), în vreme ce ideologia șamanică este prezentă doar în mitologie (înălțarea la Cer, coborîrea în Infern etc.), supraviețuind, aproape uitată, în unele ceremonii care tind să se transforme în simple jocuri (jocul cu zmeul). Concepția asupra bolii nu este cea specifică șamanismului propriu-zis (rătăcirea sufletului); polinezienii atribuie boala introducerii unui obiect în trup, de către un zeu sau de un spirit, sau posedării. Iar tratamentul constă în scoaterea obiectului magic ori în alungarea spiritului. Introducerea și, în chip simetric, extragerea unui obiect magic fac parte dintr-un complex pe care l-am putea socoti arhaic. Însă în Polinezia, vindecarea nu este apanajul exclusiv al vraciului, ca în Australia și în alte părți; marea frecvență a posedării de către zei și spirite a dus la înmulțirea vindecătorilor. După cum am văzut, preoții, inspirații, vracii, vrăjitorii pot întreprinde, cu toții, cura magică. De fapt, ușurința și frecvența posedării cvasimediumnice au ajuns să depășească pretutindeni cadrul și funcțiile „specialiștilor sacrului"; față de această capacitate colectivă de a fi

---

Pentru șamanismul din insulele Fidji, vezi B. THOMPSON, *The Figians*, Londra, 1908, pp. 158 și urm.

[64] *Cf.* Olivier LEROY, *Les Hommes Salamandres. Recherches et réflexions sur l'incombustibilité du corps humain*, Paris, 1931, *passim*.

medium, instituția tradiționalistă și rațională a sacerdoțiului a fost nevoită să-și modifice comportamentul. Doar vrăjitorii au rezistat posedării, iar urmele ideologiei șamanice străvechi ar trebui probabil căutate în tradițiile lor secrete.[65]

---

[65] Am lăsat la o parte șamanismul african: prezentarea elementelor șamanice care pot fi identificate în feluritele religii și tehnici magico-religioase africane ne-ar fi dus mult prea departe. Cu privire la șamanismul african, vezi Adolf FRIEDRICH, *Afrikanische Priestertümer*, Stuttgart, 1939, pp. 292–325; S. F. NADEL, „A Study of Shamanism in the Nuba Mountains"; cu privire la diferitele ideologii și tehnici magice, *cf.* E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937; H. BAUMANN, „Likundu. Die Sektion der Zauberkraft", *Zeitschrift für Ethnologie*, LX, Berlin, 1928, pp. 73–85; C. M. N. WHITE, „Witchcraft, Divination and Magic among the Balovale Tribes", *Africa*, XVIII, Londra, 1948, pp. 81–104 etc.

CAPITOLUL XI

Ideologii și tehnici șamanice la indo-europeni

OBSERVAȚII PRELIMINARE

Ca toate celelalte popoare, indo-europenii au avut magicienii și extaticii lor. Ca pretutindeni, acești magicieni și extatici aveau un rol bine definit în ansamblul vieții magico-religioase a societății. De asemenea, și magicianul, și extaticul dispuneau uneori de un model mitic: astfel, de pildă, Varuna a fost socotit un „Mare Magician", iar Odin (între mulți alții!) un extatic de tip deosebit; *Wodan, id est furor*, scria Adam von Bremen, această definiție lapidară nefiind lipsită de un anumit patos șamanic.

Se poate oare vorbi de un șamanism indo-european, în sensul în care se vorbește de șamanismul altaic sau siberian? Răspunsul la întrebare depinde, în parte, de semnificația dată termenului de „șamanism". Dacă prin acest cuvînt se înțelege orice fenomen extatic și orice tehnică magică, este evident că vom găsi numeroase trăsături „șamanice" la indo-europeni, ca de altfel, după cum am mai spus, la orice alt grup etnic sau cultural. Pentru a prezenta, chiar și pe scurt, dosarul uriaș al tehnicilor și ideologiilor magico-extatice atestate la toate popoarele indo-europene, ar fi nevoie de un volum special și de competențe multiple. Din fericire, abordarea acestei probleme, care depășește în toate privințele subiectul lucrării de față, nu intră în sarcina noastră. Rolul nostru se mărginește la a constata în ce măsură diferitele popoare indo-europene păstrează trăsături ale unei ideologii și ale unei tehnici șamanice în accepțiunea strictă a termenului, adică de a verifica unele din aspectele sale esențiale: înălțarea la Cer, coborîrea în Infern pentru a aduce înapoi sufletul bolnavului sau pentru a-i însoți pe răposați, chemarea și întruparea „spiritelor" în vederea călătoriei extatice, „stăpînirea focului" și altele asemenea.

Aceste trăsături se păstrează la aproape toate popoarele indo-europene și le vom prezenta în cele ce urmează; numărul lor este probabil mult mai ridicat, dar nu avem nicidecum pretenția de a fi

epuizat dosarul. Totuși, se impun de la început două observații: pentru a relua ceea ce am spus mai înainte în legătură cu alte popoare și alte religii, prezența unuia sau a mai multor elemente șamanice într-o religie indo-europeană nu este un indiciu suficient pentru ca religia respectivă să poată fi socotită ca fiind dominată de șamanism sau ca avînd o structură șamanică. În al doilea rînd, nu trebuie să uităm că, dacă deosebim șamanismul de alte magii și tehnici ale extazului „primitive", rămășițele șamanice care pot fi depistate ici-colo într-o religie „evoluată" nu implică nicidecum o judecată de valoare negativă cu privire la aceste rămășițe sau la ansamblul religiei în care s-au integrat. Se cuvine să insistăm asupra acestui aspect, pentru că literatura etnografică modernă are tendința de a trata șamanismul ca pe un fenomen mai degrabă aberant, fie că îl confundă cu „posedarea", fie că încearcă să pună în lumină aspectele decăderii sale. Așa cum am arătat în această lucrare în mai multe rînduri, șamanismul se prezintă adesea în stare de dezintegrare, dar nimic nu ne îndreptățește să socotim această fază tîrzie ca reprezentînd fenomenul șamanic în ansamblul său.

Trebuie să mai atragem atenția asupra unei alte posibile confuzii, la care ne putem expune dacă, în loc să luăm ca obiect de studiu o religie „primitivă", abordăm religia unui popor a cărui istorie este mult mai bogată în schimburi culturale, în inovații, în creații; riscăm să trecem cu vederea ceea ce „istoria" a făcut dintr-o schemă magico-religioasă arhaică, cît de mult a fost schimbat și revalorizat conținutul său spiritual, și continuăm să descifrăm aceeași semnificație „primitivă". Ajunge un singur exemplu pentru a ilustra pericolul unei asemenea confuzii. Se știe că multe inițieri șamanice cuprind „vise" în care viitorul șaman se vede torturat și tăiat în bucăți de către demoni și de către sufletele morților. Or, scenarii asemănătoare se întîlnesc în hagiografia creștină, de pildă în legenda patimilor sfîntului Anton: demonii îi chinuiesc pe sfinți, îi rănesc, îi sfîrtecă, îi ridică sus de tot în văzduh etc. Pînă la urmă, aceste patimi echivalează cu o „inițiere", pentru că ele le îngăduie sfinților să treacă dincolo de condiția umană, adică să se despartă de masa profanilor. Cu puțină perspicacitate, putem sesiza diferența de conținut spiritual dintre cele două „scheme inițiatice", oricît de asemănătoare ar părea ele pe plan tipologic. Din nefericire, dacă este destul de ușor de făcut deosebirea dintre caznele la care este supus un sfînt creștin

de către demoni și cele suferite de un șaman, diferența dintre acesta și un sfînt care aparține unei religii necreștine este mai puțin evidentă. Or, nu trebuie să uităm că o schemă arhaică își poate reînnoi mereu conținutul spiritual. Am întîlnit deja un număr destul de mare de înălțări șamanice la Cer și vom avea prilejul să mai citățm și altele; am mai văzut că este vorba de o experiență extatică ce nu cuprinde, în sine, nimic aberant, și că această schemă magico-religioasă străveche, atestată la toți primitivii, este, dimpotrivă, perfect coerentă, „nobilă", „pură" și, pînă la urmă, „frumoasă". Prin urmare, pe planul pe care am situat înălțarea șamanică la Cer, nu ar fi deloc peiorativ dacă am spune, de exemplu, că înălțarea lui Mahomed dovedește un conținut șamanic. Totuși, în pofida tuturor asemănărilor tipologice, nu se poate asimila înălțarea extatică a lui Mahomed cu înălțarea șamanică a șamanului altaic ori buriat. Conținutul, semnificația și orientarea spirituală a experienței extatice a profetului presupun anumite mutații ale valorilor religioase care o fac ireductibilă la tipul general de înălțare[1].

Aceste cîteva observații preliminare se impuneau la începutul capitolului de față, în care va fi vorba de popoare și civilizații cu mult mai complexe decît cele pe care le-am studiat pînă acum. Nu știm cu certitudine decît foarte puține lucruri în legătură cu preistoria și protoistoria religioasă a indo-europenilor, adică despre vremurile în care orizontul spiritual al acestui grup etnic putea fi comparat cu cel al numeroaselor popoare despre care am vorbit. Documentele de care dispunem stau mărturie unor religii elaborate, sistematizate, uneori chiar fosilizate. Va trebui să recunoaștem, în această masă enormă, miturile, riturile sau tehnicile extazului care pot avea o structură șamanică. Așa cum vom constata în cele ce urmează, astfel de mituri, rituri și tehnici ale extazului sînt atestate, într-o formă mai mult sau mai puțin „pură", la toate popoarele indo-europene. Nu credem însă că se poate descoperi în șamanism dominanta vieții magico-religioase a indo-europenilor, constatarea fiind cu atît mai neașteptată cu cît, sub aspect morfologic și în linii mari, religia indo-europeană seamănă cu cea a turco-tătarilor: supremația Zeului ceresc, absența sau importanța redusă a Zeițelor, cultul focului etc.

---

[1] Pentru diferitele valorizări ale înălțării, *cf.* ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133–164.

Am putea explica pe scurt diferența dintre religiile celor două grupuri în ceea ce privește predominanța sau importanța redusă a șamanismului prin două aspecte cu numeroase consecințe. Primul este marea inovație a indo-europenilor, strălucit pusă în lumină de cercetările lui Georges Dumézil: tripartiția divină, care corespunde atît organizării deosebite a societății, cît și unei concepții sistematice cu privire la viața magico-religioasă, fiecare tip de divinitate avînd o funcție specifică și o mitologie corespunzătoare. O asemenea organizare sistematică a ansamblului vieții magico-religioase, împlinită, în linii mari, într-o vreme în care proto-indo-europenii nu se despărțiseră încă, implica fără îndoială integrarea ideologiei și a experiențelor șamanice; însă această integrare ajungea la o specializare și, în cele din urmă, chiar la o limitare a puterilor șamanice care și-au găsit locul alături de alte puteri și alte însușiri magico-religioase; șamanii nu mai erau singurii care aplicau tehnicile extazului și care dominau, ideologic, orizontul spiritualității tribale. Cam în acest sens ne imaginăm noi „așezarea" tradițiilor șamanice prin munca de organizare a credințelor magico-religioase, care a fost finalizată chiar în timpul unității indo-europene. Pentru a folosi schemele lui Georges Dumézil, tradițiile șamanice s-au grupat, în cea mai mare parte, în jurul figurii mitice a Suveranului aspru, al cărui arhetip pare a fi Varuṇa, Maestrul magiei, Marele „Legător" (de farmece). Aceasta nu înseamnă, firește, că toate elementele șamanice s-au cristalizat doar în jurul figurii Suveranului aspru și nici că aceste elemente șamanice au epuizat, în religia indo-europeană, toate ideologiile și tehnicile magice sau extatice. Dimpotrivă, existau și magii și tehnici ale extazului străine de structura „șamanică", de exemplu: magia războinicilor sau magia și tehnicile extazului legate de Marile Zeițe Mame și de mistica agricolă, care nu erau deloc șamanice.

Cel de-al doilea element care a contribuit, după părerea noastră, la diferențierea dintre indo-europeni și turco-tătari, în privința importanței acordate șamanismului, ar fi influența civilizațiilor orientale și mediteraneene, de tip agrar și urban. Această influență s-a exercitat, direct sau indirect, asupra popoarelor indo-europene, pe măsură ce acestea înaintau spre Orientul Apropiat. Schimbările suferite de moștenirea religioasă a diferitelor imigrații grecești care veneau din Balcani și se îndreptau spre Marea Egee sînt o dovadă

a fenomenului extrem de complex al asimilării și revalorizării care a rezultat din contactul cu o cultură de tip agrar și urban.

TEHNICILE EXTAZULUI LA VECHII GERMANI

În religia și mitologia vechilor germani există unele elemente care pot fi comparate cu anumite concepții și tehnici din șamanismul nord-asiatic. Le vom aminti doar pe cele mai elocvente. Figura și mitul lui Odin – Suveranul aspru și Marele Magician[2] – prezintă mai multe trăsături ciudat de „șamanice". Pentru a-și însuși înțelepciunea ocultă a runelor, Odin rămîne vreme de nouă zile și nouă nopți atîrnat de creanga unui copac (Hávámál, v. 138 și urm.). Unii germaniști au socotit acest rit drept unul de inițiere; Höfler[3] îl compară chiar cu cățăratul inițiatic în copaci al șamanilor siberieni. Copacul de care Odin s-a „atîrnat" nu poate fi decît Arborele Cosmic, Yggdrasil; numele său înseamnă, de altfel, „calul din Ygg" (Odin). În tradiția nordică, spînzurătoarea mai poartă și numele de „calul spînzuratului" (Höfler, p. 224), iar unele rituri de inițiere germanice cuprindeau „spînzurarea" simbolică a candidatului; obiceiul este atestat în multe alte părți (*cf.* indicațiile bibliografice în *ibid.*, p. 225, nota 228). Odin își leagă și calul de Yggdrasil, răspîndirea acestei teme mitice fiind cunoscută în Asia Centrală și Septentrională (*cf.* mai sus, p. 245).

Calul lui Odin, Sleipnir, are opt picioare și el este acela care își duce stăpînul și chiar alți zei (de ex., Hermodhr) în Infern. Or, calul cu opt picioare este calul șamanic prin excelență; este întîlnit la siberieni, dar și în alte părți (de ex. la populația muria), tot în legătură cu experiența extatică a șamanilor (vezi mai jos, pp. 426–427). Se pare, așa cum presupune Höfler (pp. 46 și urm., 52), că Sleipnir este arhetipul mitic al unui cal polipod care îndeplinește un rol de seamă în cultul secret al societăților de bărbați.[4] Acesta este însă un fenomen magico-religios care depășește sfera șamanismului.

---

[2] Vezi, în această privință, G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*, Paris, 1939, pp. 19 și urm., unde vom găsi bibliografia esențială. Pentru șamanism la vechii germani, *cf.* Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* (ed. a 2-a), I, pp. 326 și urm.

[3] Otto HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, pp. 234 și urm.

[4] Pentru raporturile fierar–„cal"–societate secretă, *cf. ibid.*, pp. 52 și urm. Același complex religios se întîlnește în Japonia: *cf.* Alexander SLAWIK, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, p. 695.

Vorbind despre puterea lui Odin de a-și schimba înfățișarea după plac, Snorri scrie: „trupul său zace ca și cum ar fi mort, dar se preface în pasăre ori în fiară sălbatică, în pește ori în dragon, și ajunge într-o clipită în ținuturi îndepărtate...“[5] Sîntem îndreptățiți să apropiem această călătorie extatică a lui Odin, sub chipul unor animale, de preschimbarea șamanilor în animale pentru că, tot așa cum aceștia se luptau unul cu altul luînd înfățișarea unor vulturi sau a unor tauri, tradițiile nordice relatează multe lupte între magicieni, cu chip de morse ori de alte animale; iar în timpul luptei, trupurile lor rămîneau nemișcate, fără simțire, ca și cel al lui Odin în timpul extazului.[6] Bineînțeles, asemenea credințe se întîlnesc și dincolo de sfera șamanismului propriu-zis, dar apropierea de practicile șamanilor siberieni era necesară, cu atît mai mult cu cît alte credințe scandinave vorbesc despre spirite ajutătoare sub chipul unor animale pe care doar șamanii le pot vedea (Ellis, p. 128), ceea ce ne amintește și mai bine de ideile șamanice. Ne putem întreba chiar dacă cei doi corbi ai lui Odin, Huginn („Gîndul“) și Muninn („Mintea“) nu reprezintă cumva două spirite „ajutătoare“, puternic mitizate, cu chip de păsări, pe care Marele Magician le trimitea (precum șamanii!...) în cele patru zări.[7]

---

[5] *Ynglinga Saga*, VII; *cf.* comentariul Hildei R. ELLIS, *The Road to Hel*, pp. 122 și urm.

[6] *Saga Hjálmthérs ok Olvérs* (XX), citată de Hilda ELLIS, *The Road to Hel*, p. 123. *Cf. ibid.*, p. 124, istoria celor două magiciene care, în vreme ce zăceau în nesimțire pe „platforma de incantație“ *(seidhjallr)*, erau zărite pe mare, la mare distanță, călărind o balenă; ele urmăreau corabia unui erou și încercau s-o scufunde, dar eroul a izbutit să le frîngă șira spinării, și chiar în acel moment vrăjitoarele au căzut de pe platformă și și-au rupt spinarea. *Saga Sturlang Starfsama* (XII) istorisește cum se luptau doi magicieni între ei luînd chipul unor cîini, apoi al unor vulturi (*ibid.*, p. 126).

[7] *Ibid.*, p. 127. Printre atributele șamanice ale lui Odin, Alois CLOSS numără și cei doi lupi, numele de „Părinte“ care i se dădea (*galdrs fadir* = părintele magiei; *Baldrs draumar*, 3, 3), „motivul beției“ și walkiriile; *cf.* „Die Religion des Semnonenstammes“, *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 549–672 (pp. 665 și urm., nota 62). N. K. CHADWICK văzuse de multă vreme în valkirii creaturi mitice mai aproape de vîrcolaci decît de zînele celeste; *cf.* ELLIS, p. 77. Nu toate aceste motive sînt însă neapărat „șamanice“. Walkiriile sînt psihopompe și au uneori rolul „soțiilor cerești“ sau al „femeilor-spirite“ ale șamanilor siberieni; am văzut însă că acest ultim complex depășește sfera șamanismului și face parte atît din mitologia Femeii, cît și din mitologia Morții. Cu privire la „șamanismul“ vechilor germani, vezi A. CLOSS, „Die Religion der Germanen in ethnologischer Sicht“, în *Christus und die Religionen der Erde: Handbuch der Religionsgeschichte*, Viena, 3 vol., 1951, II, pp. 267–366 (pp. 296 și urm.); H. KIRCHNER, „Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus“, p. 247, nota 25 (bibliografie); H. R. ELLIS DAVIDSON, *Gods and Myths of Northern Europe*, Harmondsworth–Baltimore, 1963, pp. 141–149 („Odin as a Shaman“).

Tot Odin este cel care întemeiază necromanția. Călare pe calul său Sleipnir, pătrunde în cer și poruncește unei profetese moarte de multă vreme să se ridice și să iasă din mormînt pentru a-i răspunde la întrebări (*Baldrs Draumar*, v. 4 și urm.; Ellis, p. 152). Și alte persoane au practicat după aceea acest gen de necromanție (*ibid.*, pp. 154 și urm.), care nu este șamanism *stricto sensu*, bineînțeles, dar face parte dintr-un orizont spiritual foarte apropiat. Ar mai trebui amintită divinația cu capul mumificat al lui Mimir (*Völuspá*, v. 46; *Ynglinga Saga*, IV; Ellis, pp. 156 și urm.) care trimite la divinația iukaghirilor cu craniile strămoșilor șamani (*cf.* mai sus, p. 232).

Cine dorește să devină profet trebuie să se așeze pe morminte; cine dorește să ajungă „poet", adică inspirat, trebuie să doarmă pe mormîntul unui poet (Ellis, pp. 105 și urm., 108). Același obicei se întîlnește la celți: *fili* trebuia să mănînce carne crudă de taur, să bea din sîngele taurului, iar apoi să doarmă învelit în pielea animalului; în timp ce dormea, „prieteni nevăzuți" îi dădeau răspuns la întrebările care îl chinuiau.[8] Cine dorea să devină profet trebuia să doarmă chiar pe mormîntul unei rude sau al unui strămoș.[9] Din punct de vedere tipologic, aceste obiceiuri se apropie de inițierea sau de inspirația viitorilor șamani și magicieni, care petreceau noaptea lîngă cadavre sau în cimitir. Ideea subiacentă este aceeași: morții cunosc viitorul, pot dezvălui lucruri ascunse și așa mai departe. Visul joacă uneori un rol asemănător; în *G'ala Saga*, poetul arată soarta unor privilegiați după moarte (XXII și urm.; Ellis, p. 74).

Nu intră în intențiile noastre să examinăm aici miturile și legendele celtice și germanice legate de călătoriile extatice pe celălalt tărîm și mai ales de coborîrile în Infern. Vom aminti doar că ideile privitoare la existența de după moarte, la celți ca și la germani, nu erau lipsite de contradicții. Tradițiile vorbesc despre mai multe locuri de destinație pentru răposați, apropiindu-se în această privință de credința altor popoare în pluralitatea sorților de după moarte. Dar, după *Grimnismál*, Hel, Iadul propriu-zis, se află sub una din rădăcinile lui Yggdrasil, adică în „Centrul Lumii". Se vorbește chiar de nouă etaje subterane; un uriaș spune că și-a dobîndit înțelepciunea coborînd în „cele nouă lumi inferioare" (Ellis, p. 83). Ceea ce ni se

---

[8] Thomas F. O'RAMILLY, *Early Irish History and Mythology*, Dublin, 1946, pp. 23 și urm. Vezi și unele referințe bibliografice privitoare la șamanismul celt în H. KIRCHNER, p. 247, nota 24.

[9] *Cf.* textele din ELLIS, p. 109.

pare mai semnificativ este declarația uriașului, care devine „înțelept" – adică „clarvăzător", după ce coboară în Infern, coborîrea putînd fi considerată, în acest caz, drept o inițiere.

În *Gylfaginning* (XLVIII), Snorri ne istorisește coborîrea lui Hermodhr în Hel, călare pe calul lui Odin, Sleipnir, pentru a aduce înapoi sufletul lui Balder.[10] Acest tip de coborîre în Infern este clar șamanic. Ca în diferitele variante neeuropene ale mitului lui Orfeu, în cazul lui Balder, coborîrea în Infern nu a dat rezultatele așteptate. *Chronicon Norvegiae* confirmă că un asemenea lucru este posibil: un șaman încerca să aducă înapoi sufletul unei femei moarte subit, cînd a murit el însuși, din pricina unei răni groaznice în abdomen. Un al doilea șaman a intervenit și a înviat femeia; aceasta a povestit pe urmă că văzuse spiritul primului șaman trecînd lacul sub înfățișarea unei morse și deodată cineva l-a rănit cu o armă, după cum se putea vedea pe cadavru (Ellis, p. 126).

Însuși Odin coboară în Infern, călare pe calul său Sleipnir, pentru a învia *völva* și a afla care este soarta lui Balder. Un al treilea exemplu de coborîre se găsește în Saxo Grammaticus (*Historia Danica*, I, 31) și îl are ca erou pe Hadingus[11]: în timp ce acesta cinează, apare deodată o femeie care îl poftește s-o urmeze. Coboară amîndoi sub pămînt, trec printr-un ținut întunecos și umed, găsesc un drum bătătorit pe care pășesc oameni bine îmbrăcați, apoi pătrund într-un ținut însorit, unde cresc tot felul de flori, și ajung pe malul unui rîu pe care îl trec pe un pod. Întîlnesc două armate aflate în război despre care femeia spune că este veșnic: sînt războinicii căzuți pe cîmpul de luptă care se bat întruna.[12] Ajung în cele din urmă dinaintea unui zid, pe care femeia încearcă în zadar să-l treacă; ucide un cocoș pe care îl adusese cu ea și îl aruncă peste zid; cocoșul învie, pentru că în clipa următoare se aude cum cîntă dincolo de zid. Din păcate, descrierea lui Saxo se întrerupe aici (Ellis, p. 172). Dar a spus destul de mult pentru a ne îngădui să regăsim, în coborîrea lui Hadingus călăuzit de femeia misterioasă, motivul mitic bine cunoscut:

---

[10] Hermodhr străbate călare „văi adînci și întunecoase" vreme de nouă nopți și trece peste puntea Gjallar, care este poditǎ cu aur (ELLIS, pp. 85, 171; DUMÉZIL, *Loki*, Paris, 1948, p. 53).

[11] Vezi G. DUMÉZIL, *La Saga de Hadingus, Saxo Grammaticus I*, v-viii etc., Biblioteca Școlii de Înalte Studii, Secția științe religioase, LXVI, Paris, 1953, *passim*.

[12] Este vorba de „Wütendes Heer", temă mitică în legătură cu care vezi Karl MEISEN, *Die Sagen vom Wütenden Heer und Wilden Jäger*, Münster, 1935; G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux*, pp. 79 și urm.; HÖFLER, pp. 154 și urm.

calea morților, rîul, puntea, obstacolul inițiatic (zidul). Cocoșul care învie îndată ce se găsește dincolo de zid este, după cît se pare, o dovadă a credinței că anumiți privilegiați (adică „inițiați") se pot gîndi la posibilitatea unei „reîntoarceri la viață" după moarte.[13]

Mitologia și folclorul germanic păstrează și alte povestiri ale coborîrilor în Infern, în care se mai pot regăsi „încercările inițiatice" (de exemplu, trecerea unui „zid de flăcări" și altele). După cum o atestă *Chronicon Norvegiae*, acest tip era cunoscut de magicienii nordici iar, dacă ne gîndim la celelalte puteri ale lor, putem observa o asemănare destul de mare cu șamanii siberieni.

Ne vom mărgini aici să amintim doar de „războinicii sălbatici", de *bersekir*, care își însușeau în chip magic „furia" animală și se preschimbau în fiare.[14] Această tehnică de extaz războinică, atestată la celelalte popoare indo-europene și căreia i s-au găsit paralele în culturile extra-europene[15], nu are decît legături superficiale cu șamanismul *stricto sensu*. Inițierea de tip militar (eroic) se deosebește, prin însăși structura sa, de inițierile șamanice. Transformarea magică în fiară ține de o ideologie care depășește sfera șamanismului. Vom regăsi rădăcinile acestei ideologii în riturile de vînătoare ale popoarelor paleosiberiene și vom vedea (mai jos, pp. 418–419) ce tehnici ale extazului pot rezulta dintr-o imitație mistică a comportamentului animal.

Odin, ne spune Snorri, cunoștea și folosea magia numită *seidhr*, datorită căreia putea prezice viitorul și provoca moartea, nenorocirea sau boala. Dar, adaugă Snorri, vrăjitoria implica o asemenea „murdărie" încît bărbații nu o puteau practica „fără rușine"; *seidhr* rămînea mai mult apanajul *gydhjur* („preotese" sau „zeițe"). În *Lokasenna* i se reproșează chiar lui Odin că practică *seidhr*, ceea ce este „ne-

---

[13] Amănuntul înregistrat de Saxo ar putea fi apropiat de ritualul funerar al unui conducător scandinav („Rus"), la care luase parte călătorul arab Ahmed ibn Fadlan în anul 921, pe Volga. Înainte de a fi arsă pentru a-și putea urma stăpînul, una dintre sclave îndeplinește ritul următor: bărbații au ridicat-o de trei ori pentru a o ajuta să privească peste cadrul unei uși, iar ea a povestit ce văzuse: prima dată, pe tatăl și pe mama sa; a doua oară, toate rudele; a treia oară, stăpînul, „așezat în paradis". Apoi i s-a dat o găină, iar sclava i-a tăiat capul, aruncîndu-l în luntrea funerară (care îi va fi rug ceva mai tîrziu). *Cf.* textele și bibliografia în ELLIS, pp. 345 și urm.

[14] Vezi G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux*, pp. 79 și urm.; *id., Horace et les Curiaces (les mythes romains)*, Paris, 1942, pp. 11 și urm.

[15] *Cf.* DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces, passim*; Stig WIKANDER, *Der arische Männerbund,* Lund, 1938, *passim*; G. WIDENDREN, *Hochgottglaube im alten Iran,* Uppsala–Leipzig, 1938, pp. 324 și urm.

demn de un bărbat".[16] Izvoarele vorbesc despre magicieni *(seidhmenn)* și de magiciene *(seidhkonur)* și se știe că Odin a învățat *seidhr* de la zeița Freyja.[17] Se poate așadar presupune că acest fel de magie era o specialitate feminină, motiv din care era socotită „nedemnă de un bărbat".

În orice caz, ședințele de *seidhr* descrise în texte ne prezintă întotdeauna o *seidhkona*, o *spákona* („clarvăzătoare", prezicătoare). Cea mai bună descriere se găsește în *Eiriks saga rautha*: *spakona* are un costum ceremonial destul de evoluat: haină lungă albastră, bijuterii, căciulă neagră din blană de miel cu blănițe de pisică albă; are și un baston, iar în timpul ședinței stă așezată pe o platformă destul de înaltă, pe o perniță din pene de găină.[18] *Seidhkona* (sau *völva, spákona*) merge din gospodărie în gospodărie pentru a ghici viitorul oamenilor și a prezice vremea, calitatea recoltelor etc. Este însoțită de cincisprezece fete și tot atîția băieți, care cîntă în cor. Muzica are un rol esențial în pregătirea extazului. În timpul transei, sufletul *seidhkona* părăsește trupul și călătorește în spațiu; cel mai adesea ia înfățișarea unui animal, cum o dovedește episodul citat mai sus (p. 350, nota 6).

Numeroase trăsături apropie *seidhr* de ședința șamanică clasică[19]: costumul ritual, importanța corului și a muzicii, extazul. Nu ni se

---

[16] *Cf.* Dag STRÖMBÄCK, *Sejd. Texstudier i nordisk religionshistoria*, pp. 33, 21 și urm.; Arne RUNEBERG, *Witches, Demons and Fertility Magic*, p. 7. Strömbäck crede că *sejd (seidhr)* a fost preluat de vechii germani din șamanismul lapon (pp. 110 și urm., 121 și urm.). Olof PETTERSSON împărtășește această părere; *cf. Jabmek and Jabmeaime: a Comparative Study of the Dead and the Realm of the Dead in Lappish Religion*, Lund, 1957, pp. 168 și urm.

[17] Jan de VRIES, *Altgermanische Religionsgeschichte* (ed. a II-a), pp. 330 și urm.

[18] STRÖMBÄCK, pp. 50 și urm.; RUNEBERG, pp. 9 și urm.

[19] STRÖMBÄCK vede în *seidhr* șamanismul în sensul cel mai riguros: *cf.* critica lui OHLMARKS „Studien zum Problem des Schamanismus und altnordischer" *seidhr*, *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXVI, 1939, pp. 171–180. Cu privire la șamanismul nordic, *cf.* de asemenea Carl-Martin EDSMAN, „Aterspeglar Voluspa 2: 5–8 ett shamanistik ritual eller en keltisk aldersvers?", *Arkiv för Nordisk Filologi*, LXIII, Lund, 1948, pp. 1–54. Pentru tot ceea ce privește concepțiile magice la scandinavi, vezi Magnus OLSEN, „Le prêtre-magicien et le dieu-magicien dans la Norvège ancienne", *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. 111, 1935, pp. 117–221; vol. 112, pp. 5–49. Să mai adăugăm că unele trăsături „șamanice", în sensul larg al termenului, apar în figura foarte complexă a lui Loki; în legătură cu acest zeu, vezi excelenta lucrare a lui G. DUMÉZIL, *Loki*. Prefăcut în iapă, Loki a zămislit, cu armăsarul Svadhilfari, calul

pare neapărat necesar să considerăm *seidhr* drept șamanism *stricto sensu*: „zborul mistic" este un laitmotiv al magiei universale și în special al vrăjitoriei europene. Temele specific șamanice – coborîrea în Infern pentru a aduce sufletul bolnavului ori pentru a însoți răposatul – deși atestate, cum am văzut, în tradițiile magiei nordice, nu reprezintă un element capital în ședința de *seidhr* care, dimpotrivă, pare să se concentreze pe divinație, adică ține mai curînd, pînă la urmă, de „magia mică".

GRECIA ANTICĂ

Nu vom face acum un studiu al diferitelor tradiții extatice din Grecia antică.[20] Ne vom mărgini să menționăm numai documentele a căror morfologie se poate apropia de șamanismul *stricto sensu*. Nu are nici un rost să amintim bacanalele dionisiace pentru simplul motiv că autorii clasici vorbesc despre insensibilitatea *bahai*[21]; este la fel de inutil să vorbim despre *enthousiasmós*, despre diferitele

---

cu opt picioare, Sleipnir (vezi textele în *ibid.*, pp. 28 și urm.). Loki se poate preface într-o mulțime de animale: focă, somon etc. El zămislește Lupul și Șarpele Lumii. Poate zbura prin văzduh, după ce și-a pus un veșmînt din pene de șoim; dar acest veșmînt magic nu-i aparține, ci este al lui Freyja (*ibid.*, p. 35; vezi și pp. 25, 31). Freyja l-a învățat pe Odin *seidhr*, această tradiție a zborului magic deprins de un zeu (ori un suveran) cu ajutorul unei zeițe (sau al unei magiciene) putînd fi comparată cu legendele chineze (vezi mai jos, p. 351). Freyja, care stăpînește taina *seidhr*, are un costum magic din pene care îi îngăduie să zboare ca șamanii; Loki pare să fie înzestrat cu puteri magice mai întunecate, al căror sens este clar indicat de preschimbarea sa în animale. Nu am putut consulta teza lui W. MUSTER, „Der Schamanismus und seine Spuren in der Saga, im deutschen Brauch, Märchen und Glauben" (Diss., Graz).

[20] *Cf.* Erwin ROHDE, *Psyché. Le Culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. în franceză, Paris, 1928, pp. 264 și urm.; Martin P. NILLSON, *Geschichte der griechischen Religion*, München, 2 vol., 1941–1950, I, în special pp. 578 și urm. Recent, E. R. DODDS a acordat un rol important șamanismului scitic în istoria spiritualității grecești; *cf. The Greeks and the Irrational* (Sather Classical Lectures, XXV), Berkeley și Los Angeles, 1951, cap. V („The Greek Shamans and the Origin of Puritanism"), pp. 135 și urm. *Cf.* și F. M. CORNFORD, *Principium Sapientiae: the Origin of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, pp. 88 și urm.; W. BURKERT, ΓΟΗΣ „Zum griechischen « Schamanismus »", în *Rheinisches Museum für Philologie*, CV, Frankfurt pe Main, 1962, pp. 36–55; J. P. BOLTON, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962.

[21] *Cf.* textele grupate de ROHDE, *Psyché*, p. 278, n. 3.

tehnici oraculare[22], despre necromanție sau despre concepția privitoare la Infern. Vom găsi peste tot, firește, motive și tehnici asemănătoare celor pe care le folosește șamanismul, dar coincidențele se explică prin păstrarea, în Grecia antică, a unor concepții magice și tehnici ale extazului a căror răspîndire este aproape universală. Nu vom vorbi nici despre miturile și legendele privitoare la centauri[23] și la primii războinici sau medici divini, deși aceste tradiții cuprind urme ale unui anumit „șamanism" primordial, destul de șterse și nu întotdeauna vizibile. Însă toate aceste tradiții sînt de multă vreme interpretate, elaborate, revalorizate; ele fac parte integrantă din mitologii și teologii complexe și presupun contacte, amestecuri, sinteze cu lumea spirituală egeeană și chiar orientală, iar studierea lor ar necesita infinit mai mult decît cele cîteva pagini din schița de față.

Să observăm că vindecătorii, ghicitorii sau extaticii care ar putea fi apropiați de șamani nu au nici o legătură cu Dionysos. Curentul mistic dionisiac pare să aibă o structură cu totul diferită: entuziasmul bahic nu seamănă deloc cu extazul șamanic. Dimpotrivă, celelalte personaje legendare care pot fi comparate cu șamanii se trag din Apollo. Ele au venit probabil în Grecia din nord, din ținutul hiperboreean, unde se născuse Apollo.[24] Este, de pildă, cazul lui Abaris. „Ducînd în mînă săgeata de aur, semn al naturii și al misiunii sale apoloniene, străbătea lumea, îndepărtînd bolile prin jertfe, prezicînd cutremurele de pămînt și toate celelalte nenorociri" (Rohde, *Psyché*, p. 337). O legendă de mai tîrziu ni-l înfățișează zburînd prin văzduh, asemenea lui Musaeus (*ibid.*, p. 337, nota 1). Săgeata, care joacă un anumit rol în mitologia și religia sciților[25], este un simbol al „zborului

---

[22] Nu există nimic „șamanic" în oracolul de la Delphi și în mantica lui Apollo; vezi dosarul și comentariile foarte recente ale lui Pierre AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes. Essai sur le fonctionnement de l'Oracle*, Paris, 1950: Biblioteca Școlilor Franceze de la Atena și de la Roma, fasc. 170, textele, pp. 241–260. Se poate stabili o apropiere între celebrul trepied delfic și platforma folosită de *seidhkona* germanică? „În mod normal, Apollo este cel care șade pe trepied. Pythia îi ia locul doar în mod excepțional, ca substitut al zeului" (AMANDRY, p. 140).

[23] Vezi minunata carte a lui Georges DUMÉZIL, *Le problème des centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Paris, 1929, unde este vorba de unele inițieri „șamanice" în sensul larg al termenului.

[24] W. K. C. GUTHRIE înclină să creadă că Apollo este originar din nord-estul Asiei, poate chiar din Siberia; *cf. The Greeks and Their Gods*, Londra, 1950; retipărită, Boston, 1955, p. 204.

[25] Cf. Karl MEULI, „Scythica", pp. 161 și urm.; DODDS, pp. 140 și urm.

magic".[26] Ne vom aminti așadar de prezența săgeții în multe ceremonii șamanice siberiene (*cf.*, de exemplu, mai sus, p. 208).

Aristeas din Proconnesus este și el în legătură cu Apollo; cade în extaz, iar zeul îi „ia" sufletul. Apare uneori simultan în locuri aflate la mare depărtare unul de altul[27]; îl însoțește pe Apollo, luînd chipul unui corb (Herodot, IV, 15), ceea ce ne trimite la transformările șamanice. Hermotimus din Clazomenes avea puterea de a-și părăsi trupul „pentru mai mulți ani"; în timpul acestui lung extaz, călătorea departe, iar cînd „se întorcea, putea prezice viitorul. La urmă, dușmanii i-au ars trupul, care zăcea fără suflare, iar sufletul său nu s-a mai întors de atunci" (Rohde, p. 341, cu sursele, în special Pliniu, *Naturalis Historia*, VII, 174). Acest extaz are toate caracteristicile transei șamanice.

Să mai amintim și legenda lui Epimenides din Creta, care „dormise" multă vreme în peștera lui Zeus de pe muntele Ida; ținuse post negru și deprinsese extazul prelungit. Cînd părăsise peștera, era maestru în „înțelepciunea entuziastă", adică tehnica extatică. Atunci începuse să cutreiere lumea, practicînd știința tămăduirii, prezicînd viitorul în calitate de vizionar extatic, deslușind înțelesul ascuns al trecutului și îndepărtînd, ca preot purificator, relele trimise de demoni pentru pedepsirea fărădelegilor deosebit de grave".[28] Retragerea în peșteră (= coborîrea în Infern) este o încercare inițiatică clasică,

---

[26] Cu privire la celelalte legende asemănătoare la greci, vezi P. WOLTERS, „Der geflügelte Seher", în *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, fil. ist., Klasse I, München, 1928. Cu privire la „zborul magic", vezi și mai jos, pp. 435 și urm.

[27] Cf. ROHDE, pp. 338 și urm.; NILSSON, p. 584. Cu privire la *Arimaspeia*, poem atribuit lui Aristeas, vezi MEULI, „Scythica", pp. 154 și urm. *Cf.* și E. D. PHILLIPS, „The Legend of Aristeas: Fact and Fancy in Early Greek Notions of East Russia, Siberia, and Inner Asia", în *Artibus Asiae*, XVIII, 2, 1955, pp. 161–177, în special pp. 176–177.

[28] ROHDE, pp. 342–453. DODDS pretinde că fragmentele din Empedocle reprezintă „unica sursă de primă mînă pe baza căreia ne mai putem face o oarecare idee despre ceea ce era într-adevăr un șaman grec; era ultimul exemplu al unei specii care, o dată cu moartea sa, a dispărut din lumea greacă, în vreme ce înflorea în alte părți" (*The Greeks and the Irrational*, p. 145). Această interpretare a fost respinsă de Charles H. KAHN: „Sufletul lui Empedocle nu părăsește trupul, precum cel al lui Hermotimus și cel al lui Epimenides. Nu călărește o săgeată, ca Abaris, nici nu apare sub înfățișarea unui corb, ca Aristeas. Nu este niciodată văzut în două locuri în același timp și nici nu coboară în Infern, ca Orfeu și Pitagora" ; *cf.* „Religion and Natural Philosophy in Empedocles' Doctrine of the Soul", în *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLII, Berlin, 1960, pp. 3–35, în special pp. 30 și urm. („Empedocles among the Shamans").

dar nu neapărat „șamanică". Extazele lui Epimenides, vindecările sale magice, puterile divinatorii și profetice îl apropie de șaman.

Înainte de a vorbi despre Orfeu, să aruncăm o privire spre traci și spre geți, „cei mai viteji și mai drepți dintre traci" – după Herodot (IV, 93). Cu toate că mulți autori au recunoscut în Zalmoxis un „șaman"[29], nu vedem de ce am accepta această interpretare. „Trimiterea unui sol" la Zalmoxis, care avea loc o dată la patru ani (Herodot, IV, 94), ca și „locuința subpămînteană" în care a dispărut și a rămas vreme de trei ani, pentru a reveni apoi și a le dovedi geților nemurirea omului (*ibid.*, 95), nu au nimic șamanic. Un singur element pare să arate existența unui șamanism getic : informația lui Strabon (VII, 3, 3; C. 296) cu privire la *kapnobátai* moesieni, nume care a fost tradus[30] prin „cei care merg printre nori", prin analogie cu *áerobátes* de care pomenește Aristofan (*Norii*, v. 225, 1503), dar care trebuie tradus prin „cei care merg prin fum"[31]. Este vorba, probabil, de fumul de cînepă, mijloc rudimentar de extaz, cunoscut atît de către traci[32], cît și de către sciți. *Kapnobátai* ar putea fi dansatorii și vrăjitorii geți care foloseau fumul de cînepă pentru a ajunge la transele extatice.

Și alte elemente șamanice se păstraseră fără îndoială în religia tracă, dar nu sînt lesne de identificat. Să mai citățm totuși un exemplu care dovedește existența ideologiei și a ritualului înălțării la Cer cu ajutorul unei scări. După Polyaenus (*Stratagematon*, VII, 22), Kosingas, preot-rege al triburilor trace kebrenoi și sykaiboai, își amenința supușii că va urca la zeița Hera pe o scară de lemn pentru a i se plînge de purtarea lor. Or, așa cum am constatat în mai multe rînduri,

---

[29] *Cf.* de ex., MEULI, „Scythica", p. 163; Alois CLOSS, „Die Religion des Semnonenstammes", pp. 669 și urm. Cu privire la acest zeu, vezi Carl CLEMEN, „Zalmoxis", în *Zalmoxis*, II, 1939, pp. 53–62; Jean COMAN, „Zalmoxis" (în *ibid.*, pp. 79–110); Ion I. RUSSU, „Religia Geto-Dacilor", *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, V, Cluj, 1947, pp. 61–137. S-a încercat, recent, reabilitarea etimologiei lui Zalmoxis avansată de Porfirius („zeul-urs" sau „zeul cu blană de urs"); *cf.*, de ex., Rhys CARPENTER, *Folk Tale, Fiction and Saga in the Homeric Epics*, Berkeley și Los Angeles, 1946, pp. 112 și urm. („The cult of the sleeping bear"). Vezi însă Alfons NEHRING, „Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 7–229 (pp. 212 și urm.).

[30] Vasile PÂRVAN, *Getica. O protoistorie a Daciei*, București, 1926, p. 162.

[31] J. COMAN, „Zalmoxis", p. 106.

[32] Dacă se interpretează totuși în acest sens un pasaj din Pomponius Mela (2,21), citat de ROHDE, p. 277, n. I. Cu privire la sciți, vezi mai jos, pp. 362 și urm.

înălțarea simbolică la Cer pe o scară este tipic șamanică. Simbolismul scării este atestat și în alte religii din Orientul Apropiat antic și din Mediterana, după cum vom vedea mai tîrziu.

Cît despre Orfeu, mitul său prezintă mai multe elemente care îl apropie de ideologia și de tehnica șamanică. Cel mai important este, fără îndoială, coborîrea în Infern, în căutarea sufletului soției sale Euridice. Cel puțin una dintre versiunile mitului nu pomenește de eșecul final.[33] Posibilitatea de a smulge pe cineva din Infern este confirmată, de altfel, de legenda lui Alcesta. Însă Orfeu mai prezintă și alte trăsături de „Mare Șaman": priceperea sa în ale vindecării, dragostea pentru muzică și pentru animale, „farmecele", puterea divinatorie. Pînă și caracterul său de „erou civilizator"[34] se înscrie în cea mai bună tradiție șamanică; „primul șaman" nu era oare cel trimis de Zeu să apere omenirea de boli și să o civilizeze? În sfîrșit, un ultim amănunt din mitul lui Orfeu este clar șamanic: tăiat de bacante și aruncat în Hebron, capul lui Orfeu a plutit pe apă, cîntînd, pînă în insula Lesbos. Apoi a slujit drept oracol[35], precum capul lui Mimir. Or, și craniile șamanilor iukaghiri au un rol în divinație (*cf.* mai sus, p. 232).

Cît despre orfismul propriu-zis, nimic nu-l apropie de șamanism[36], în afară de plăcuțele de aur găsite în morminte, care au fost multă vreme considerate orfice. Totuși, ele par mai curînd orfico-pitagoreice.[37] Oricum, plăcuțele cuprind texte care îi arată mortului calea de urmat pe tărîmul celălalt[38]; ele reprezentau într-un fel o

---

[33] *Cf.* W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion: a Study of the Orphic Movement,* Londra, 1935, p. 31.

[34] Vezi textele grupate corespunzător în Jean COMAN, „Orphée, civilisateur de l'humanité", *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 130–176; muzica, pp. 146 și urm.; poezia, pp. 153 și urm.; magia, medicina, pp. 157 și urm.

[35] GUTHRIE, *Orpheus*, pp. 35 și urm. Cu privire la elementele șamanice din mitul lui Orfeu, *cf.* DODDS, pp. 147 și urm.; A. HULTKRANTZ, *The North American Indian Orpheus Tradition*, pp. 236 și urm.

[36] Vittorio MACCHIORO (*Zagreus. Studi intorno all'orfismo*, Florența, 1930, pp. 291 și urm.) compară atmosfera religioasă în care s-a născut orfismul cu „Ghost Dance religion" și alte mișcări extatice populare; dar nu există aici decît legături fortuite cu șamanismul propriu-zis.

[37] Vezi Franz CUMONT, *Lux perpetua,* Paris, 1949, pp. 249 și urm., 406. Cu privire la ansamblul problemei, *cf.* Karl KERÉNYI, *Pythagoras und Orpheus* (ed. a III-a), Albae Vigilae, IX, Zürich, 1950.

[38] *Cf.* textele și comentariul în GUTHRIE, *Orpheus*, pp. 171 și urm.

„carte a morților" condensată și trebuie comparate cu textele asemănătoare folosite în Tibet și la populația mo-so (vezi mai jos, p. 407). În ultimele cazuri, rostirea itinerarelor funerare la căpătîiul mortului echivala cu însoțirea mistică de către șamanul psihopomp. Fără a dori să forțăm comparația, am putea vedea în geografia funerară a plăcuțelor orfico-pitagoreice înlocuitorul unei tehnici psihopompe cu caracter șamanic.

Ne vom mulțumi să amintim de un Hermes psihopomp: figura zeului este mult prea complexă pentru a fi redusă la statutul de „călăuză" șamanică în Infern.[39] Cît despre „aripile" lui Hermes, simbol al zborului magic, există indicii vagi cu privire la unii șamani care spuneau că au puterea de a da aripi sufletelor răposaților, pentru a le îngădui să se înalțe la Cer.[40] Aici este vorba de simbolismul străvechi al sufletului = pasăre, complicat și contaminat de numeroase interpretări recente de origine orientală, legate de cultele solare și de ideea ascensiunii-apoteoză.[41]

La fel, coborîrile în Infern atestate în tradițiile grecești[42], de la cea mai cunoscută – care a fost încercarea inițiatică a lui Herakles – pînă la coborîrile legendare ale lui Pitagora[43] și ale lui Zoroastru[44] nu au nici urmă din structura șamanică. S-ar putea invoca mai degrabă experiența extatică a lui Er, fiul lui Armenios, pamphyl de neam, înregistrată de Platon (*Republica*, 614 b și urm.): „ucis" pe cîmpul de luptă, Er învie la douăsprezece zile după moarte, cînd

---

[39] P. RAINGEARD, *Hermès psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès*, Paris, 1935; cu privire la penele lui Hermes, pp. 389 și urm.

[40] ARNOBE, II, 33; F. CUMONT, *Lux perpetua*, p. 294.

[41] *Cf.* E. BICKERMANN, „Die römische Kaiserapotheose", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXVII, 1929, pp. 1–24; J. KROLL, *Die Himmelfahrt der Seele in der Antike*, Köln, 1931; D. M. PIPPIDI, *Recherches sur le culte impérial*, București, 1939, pp. 159 și urm.; *id.*, „Apothéoses impériales et apothéose de Pérégrinos", *Studi e materiali di storia delle religioni*, XX, Roma, 1947–1948, pp. 77–103. Problema depășește cadrul studiului nostru, dar am atins-o în treacăt pentru a aminti cum anume un simbolism arhaic (în acest caz, „zborul sufletului") poate fi redescoperit sau readaptat de doctrinele care apar ca inovatoare.

[42] Cu privire la toate acestea, vezi Josef KROLL, *Gott und Hölle*, Leipzig, 1932, pp. 363 și urm. Aceeași lucrare examinează tradițiile orientale și iudeo-creștine ale coborîrii în Infern, care nu prezintă decît foarte vagi asemănări cu șamanismul *stricto sensu*.

[43] *Cf.* Isidore LÉVY, *La Légende de Pythagore de Grèce en Palestine*, Paris, 1927, pp. 79 și urm.

[44] *Cf.* Joseph BIDEZ și Franz CUMONT, *Les Mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, 1938, 2 vol., I, p. 113; II, p. 158 (texte).

trupul său este chiar pe rug, și povestește tot ceea ce i s-a arătat pe lumea cealaltă. Am văzut în această povestire influența ideilor și a credințelor orientale.[45] În orice caz, transa cataleptică a lui Er seamănă cu aceea a șamanilor, iar călătoria sa extatică pe celălalt tărîm ne trimite nu numai la Ardā Vīrāf, dar și la numeroase experiențe „șamanice". Er vede, printre altele, culorile Cerului și Axul Central, precum și soarta oamenilor țintuită de stele (*Republica*, 617 d–618 c): această viziune extatică ar putea fi apropiată de Destinul astrologic din mituri, de origine orientală, de Arborele Vieții sau de „Cartea Cerului", pe filele căreia se afla scrisă soarta oamenilor. Simbolismul unei „cărți a cerului", cuprinzînd Destinul și comunicat de Zeu suveranilor și profeților cu prilejul înălțării acestora la Cer, este foarte vechi și larg răspîndit în Orient.[46]

Ne putem da seama la cîte interpretări dă naștere un mit sau un simbol arhaic: în viziunea lui Er, Axul Cosmic devine Fusul Necesității, iar Destinul astrologic ia locul „Cărții cerului". Să notăm totuși că „locul omului" rămîne același: tot printr-o călătorie extatică, întocmai ca la șamanii și la misticii civilizațiilor rudimentare, Er Pamfilianul are revelația legilor care domnesc peste Cosmos și peste Viață; tot în urma unei viziuni extatice ajunge să înțeleagă taina Destinului și a existenței de după moarte. Distanța uriașă dintre extazul șamanului și contemplația lui Platon, deosebirea determinată de istorie și de cultură nu schimbă cu nimic structura acestei conștientizări a realității ultime: prin extaz, omul realizează pe deplin care este locul său în lume și destinul său final. Am putea vorbi, într-un fel, de un arhetip al „conștientizării existențiale", prezent atît în extazul unui șaman sau mistic primitiv, cît și în experiența lui Er Pamfilianul și a tuturor celorlalți vizionari ai lumii antice care au cunoscut, încă din această lume, soarta omului dincolo de mormînt[47].

---

[45] Vezi discuția pe marginea problemei în Joseph BIDEZ, *Éos ou Platon et l'Orient*, Bruxelles, 1945, pp. 43 și urm.

[46] *Cf.* Geo WIDENGREN, „The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book", *passim*. În Mesopotamia Regele era cel care primea de la zeu (în calitatea sa de Uns), Tablele sau Cartea Cerului, după o înălțare (*ibid.*, pp. 7 și urm.); în Israel, Moise este cel care primește Tablele Legii de la Iahweh (*ibid.*, pp. 22 și urm.)

[47] Wilhelm MUSTER, „Der Schamanismus bei den Etruskern", *Frühgeschichte und Sprachwissenschaft*, I, Viena, 1948, pp. 60–77, a încercat să compare credințele cu privire la lumea cealaltă și călătoriile etruscilor în Infern cu șamanismul. Nu vedem de ce anume ar fi „șamanice" idei și fapte care țin de magie în general și de diferitele mitologii ale morții.

SCIȚI, CAUCAZIENI, IRANIENI

Herodot (IV, 71 și urm.) ne-a lăsat o descriere exactă a obiceiurilor funerare ale sciților. După funeralii se făceau purificări; se arunca pe pietrele încinse cînepă și se respira fumul; „amețiți de aburii fierbinți, sciții răcnesc" (IV, 75). Karl Meuli[48] a scos minunat în evidență caracterul șamanic al acestei purificări funerare; cultul morților, folosirea cînepei, aburii fierbinți și „răcnetele" constituie, într-adevăr, un ansamblu religios specific, al cărui scop nu putea fi altul decît extazul. Meuli (*ibid.*, p. 124) amintește în această privință ședința altaică descrisă de Radlov (vezi mai sus, p. 200), în timpul căreia șamanul însoțea în Infern sufletul unei femei moarte de patruzeci de zile. Șamanul-psihopomp nu este atestat în descrierea lui Herodot: el vorbește numai de purificările de după funeralii. Însă asemenea ceremonii de purificare coincid, la numeroase popoare turco-tătare, cu însoțirea răposatului de către șaman spre noua sa locuință, Infernul.

Meuli a subliniat, de asemenea, structura „șamanică" a credințelor scitice legate de existența de dincolo de mormînt, de misterioasa „boală femeiască" care, după o legendă preluată de Herodot (I, 105), îi preschimbase pe unii dintre sciți în „Enaree" și pe care savantul elvețian o compară cu efeminarea șamanilor siberieni și nord-americani[49], de originea „șamanică" a *Arimaspeia* și chiar a poeziei epice în general. Lăsăm în grija unor persoane mai competente discutarea acestor teze. Cel puțin un lucru este sigur: sciții cunoșteau șamanismul și beția extatică provocată de fumul de cînepă. Cum vom vedea, folosirea cînepei în scopuri extatice este atestată și la iranieni, iar termenul care desemnează beția mistică în Asia Centrală și Septentrională vine de la numele iranian al cînepei.

Se știe că popoarele caucaziene, mai cu seamă oseții, au păstrat numeroase tradiții mitologice și religioase preluate de la sciți.[50]

---

[48] *Scythica*, pp. 122 și urm. E. ROHDE observase mai de demult rolul extatic al șamanului la sciți și la masageți, *Psyché*, p. 277, nota 1.

[49] *Scythica*, pp. 127 și urm. După cum notează MEULI (*ibid.*, p. 131, nota 3), W. R. HALLIDAY propusese încă din 1910 o explicație a „Enareelor" prin transformarea magică a șamanilor siberieni în femei. Pentru o altă interpretare, vezi Georges DUMÉZIL, „Les « énarées » scythiques et la grossesse du Narte Hamyc", *Latomus*, V, Bruxelles, 1946, pp. 249–255.

[50] *Cf.* Georges DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes. Suivies de cinq notes mythologiques*, Paris, 1930, *passim* și, în general, cele patru volume de *id.*, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1940–1948.

Or, concepțiile legate de existența de dincolo de mormînt ale unor popoare caucaziene se aseamănă cu cele ale iranienilor, mai ales în ceea ce privește trecerea răposatului pe o punte îngustă ca un fir de păr, mitul unui Arbore Cosmic al cărui vîrf ajunge la Cer și la rădăcina căruia țîșnește un izvor fermecat etc.[51] Pe de altă parte, ghicitorii, vizionarii și necromanții-psihopompi joacă un anumit rol la triburile gruzine de la munte; cei mai importanți dintre vrăjitori și extatici sînt *messulethe*, recrutați cel mai adesea dintre femei și fete. Principala lor sarcină este de a-i însoți pe răposați pe lumea cealaltă, dar îi pot și întrupa, și atunci morții vorbesc prin gura lor; psihopompă sau chiromantă, *messulethe* își îndeplinește sarcina căzînd în transă.[52] Ansamblul de aspecte amintește în chip straniu de șamanismul altaic. Este cu neputință de stabilit în ce măsură această stare de lucruri oglindește credințele și tehnicile „iranienilor din Europa", adică sarmato-sciții.[53]

Am menționat asemănarea izbitoare dintre concepțiile privitoare la existența de dincolo de mormînt ale caucazienilor și ale iranie-

---

[51] Robert BLEICHSTEINER, „Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der kaukasischen Völker", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, IV, 1936, pp. 413–495 (pp. 467 și urm.). La oseți, „după ce și-a luat rămas-bun de la ai săi, mortul încalecă un cal. Întîlnește curînd în cale tot felul de paznici cărora trebuie să le dea niște turte – cele care au fost așezate cu grijă în mormînt. Pe urmă ajunge la un rîu peste care este aruncată, în chip de punte, o bîrnă... Sub pașii omului drept, sau mai degrabă ai celui care a încercat să fie drept, bîrna se lățește, se întărește și devine un pod minunat... " (G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, pp. 220–221). „Nu este nici o îndoială că « puntea » spre lumea cealaltă vine din mazdeism, ca și « puntea îngustă » a armenilor, « puntea ca firul de păr » a gruzinilor. Toate aceste bîrne, fire de păr și altele au însușirea de a se lăți ca prin minune dinaintea sufletului celui drept și de a se subția în fața sufletului vinovat, precum tăișul de sabie" (*ibid.*, p. 202). Vezi și mai jos, pp. 439 și urm.

[52] BLEICHSTEINER, „Rossweihe", pp. 470 și urm. Vom apropia de aceste fapte funcția „bocitoarelor" indoneziene (*cf.* mai sus, pp. 331 și urm.).

[53] *Cf.* și W. NÖLLE, „Iranisch-nordasiatische Beziehungen im Schamanismus" în *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde*, XII, Leipzig, 1953, pp. 86–90; H. W. HAUSSIG, *Theophylakts Exkurs über die skythischen Völker*, în *Byzantion*, XXIII, Bruxelles, 1953, pp. 275–462 (p. 360 și nota 313). Cu privire la călărețiii „șamanizanți", care au pătruns în Europa spre sfîrșitul mileniului al doilea și începutul mileniului întîi, *cf.* F. ALTHEIM, *Römische Geschichte*, Baden-Baden, 2 vol., 1951–1953, I, pp. 37 și urm.; H. KIRCHNER, *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, pp. 248 și urm. Articolul lui Arnulf KOLLANTZ, *Der Schamanismus der Awaren*, în *Palaeologia*, IV, 3–4, Osaka, 1955, pp. 63–73 este aproape inutilizabil din cauza marelui număr de greșeli de tipar.

nilor. Într-adevăr, Puntea Cinvat are un rol de seamă în mitologia funerară iraniană[54]; trecerea ei determină într-un fel soarta sufletului, fiind o încercare grea, care echivalează, ca structură, cu probele inițiatice: Puntea Cinvat este „precum o bîrnă cu mai multe fețe“ (*Dataistān-i-Denik*, 21, 3 și urm.) și cuprinde mai multe încercări: pentru cei drepți, este lată de nouă lungimi de lance, pentru nemernici este îngustă „ca tăișul unui brici“ (*Dīnkart*, IX, 20, 3). Puntea Cinvat se află în „Centrul Lumii“. În „mijlocul Pămîntului“, „înalt de 800 de staturi de om“ (*Bundahisn*, 12, 7) se ridică Kakād-i-Dāitīk, „Vîrful Judecății“, iar Puntea Cinvat se înalță de la Kakād-i-Dāitīk pînă la Albūrz, ceea ce înseamnă că leagă, în „Centru“, Cerul cu Pămîntul. Sub Puntea Cinvat se cască hăul Infernului (*Vidēvdat*, 3, 7): tradiția o înfățișează ca o „prelungire a lui Albūrz“ (*Bundahisn*, 12, 8 și urm.).

Ne aflăm în prezența schemei cosmologice „clasice“ a celor trei regiuni cosmice legate printr-un ax central (Stîlp, Arbore, Punte etc.). Șamanii se mișcă liber între cele trei zone; răposații trebuie să treacă o punte în timpul călătoriei lor către lumea de dincolo. Am întîlnit în numeroase rînduri acest motiv funerar și îl vom mai întîlni. În tradiția iraniană (cel puțin în forma care s-a păstrat după reforma lui Zarathustra), elementul cel mai important este lupta începută, la trecerea punții, între demonii care încearcă să arunce sufletul în Infern și spiritele protectoare (chemate de altfel de către rudele mortului, în acest scop), care le țin piept: Aristāt, „conducătorul făpturilor pămîntene și cerești“, și bunul Vayu.[55] Pe punte, Vayu ajută sufletele ființelor cinstite; sufletele morților vin și ele să le ajute să treacă (Söderblom, pp. 94 și urm.). Rolul de psihopomp asumat de bunul Vayu ar putea dovedi o ideologie „șamanistă“.

---

[54] *Cf.* N. SÖDERBLOM, *La Vie future d'après le mazdéisme*, Paris, 1901, pp. 92 și urm.; H. S. NYBERG, „Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes“, în *Journal Asiatique*, CCXIX, 1931, pp. 1–134, II (pp. 119 și urm.); *id.*, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1938, pp. 180 și urm.

[55] Cu privire la Vayu, vezi G. WIDENGREN, *Hochgottglaube im alten Iran*, pp. 188 și urm.; Stig WIKANDER, *Vayu; Texte und Untersuchungen zur indo-iranischen Religionsgeschichte*, Uppsala, 1941, I; Georges DUMÉZIL, *Tarpeia. Essai de philologie comparative indo-européenne*, Paris, 1947, pp. 69 și urm. Am semnalat aceste trei lucrări importante pentru a atrage atenția cititorului asupra caracterului sumar al expunerii noastre; în realitate, funcția lui Vayu este mai nuanțată și are un caracter mult mai complex.

Gāthā pomenesc în trei rînduri de trecerea Punții Cinvat (45, 10–11; 51, 13). În primele două pasaje, Zarathustra, conform interpretării date de H. S. Nyberg[56], vorbește de el însuși ca de un psihopomp: cei care i s-au alăturat în timpul extazului vor trece lesne puntea; nemernicii, dușmanii vor fi „pe veșnicie oaspeții casei Răului" (trad. Duchesne-Guillemin). Într-adevăr, puntea nu este numai trecerea morților, ci și – cum am întîlnit-o de atîtea ori – calea extaticilor. În extaz trece Ardā Vīrāf Puntea Cinvat, în călătoria sa mistică. Conform interpretării lui Nyberg, Zarathustra ar fi fost un extatic foarte asemănător unui „șaman" prin experiența religioasă. Savantul suedez consideră că poate găsi în termenul *gathic maga* dovada că Zarathustra și discipolii săi provocau experiența extatică prin cîntece rituale intonate în cor într-un spațiu închis, consacrat (*ibid.*, pp. 157, 161, 176 etc.). În acest spațiu sacru *(maga)*, comunicarea dintre Cer și Pămînt era posibilă (*ibid.*, p. 157), adică, după o dialectică universal răspîndită (cf. Eliade, *Traité*, pp. 319 și urm.; trad. rom., pp. 293 și urm.), spațiul secret devenea un fel de „Centru". Nyberg insistă asupra faptului că această comunicare era de natură extatică și compară experiența mistică a „cîntăreților" cu șamanismul propriu-zis. Interpretarea lui Nyberg a întîmpinat protestele majorității iranizanților.[57] Să remarcăm totuși că asemănările dintre

---

[56] *Die Religionen des alten Iran*, pp. 182 și urm. În apropierea punții, răposatul întîlnește o fată tînără și frumoasă cu doi cîini (*Vidēvdat*, 19, 30), complex infernal indo-iranian atestat și în alte părți.

[57] *Cf.* observațiile, nu totdeauna convingătoare, ale lui Otto PAUL, „Zur Geschichte der iranischen Religionen", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXVI, Leipzig, 1940, pp. 215–234 (pp. 227 și urm.); Walther WÜST, „Bestand die zoroastriche Urgemeinde wirklich aus berufsmässigen Ekstatikern und schamaniesierenden Rinderhirten der Steppe?", în *ibid.*, pp. 234–249; W. B. HENNING, *Zoroaster: Politician or Witch-Doctor?*, Londra, 1951, *passim*. G. WINDENGREN a reluat recent dosarul elementelor șamanice în zoroastrism; *cf.* „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", în *Numen*, I, 1954, pp. 26–83; II, 1955, pp. 47–134, partea a 2-a, pp. 66 și urm. *Cf.* și J. SCHMIDT, „Das Etymon des persischen Schamane", în *Nyelvtudományi közlemények*, XLIV, Budapesta, pp. 470–474; J. de MENASCE, „Les Mystères et la religion de l'Iran", *Eranos Jahrbuch*, XI, Zürich, 1944, pp. 167–186, în special pp. 182 și urm.; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *Zoroastre. Étude critique avec une traduction commentée des Gāthā*, Paris, 1948, pp. 140 și urm. Să mai amintim că Stig WIKANDER (*Der arische Männerbund*, pp. 64 și urm.) și G. WIDENGREN (*Hochgottglaube*, pp. 328 și urm., 342 și urm. etc.) au pus foarte bine în lumină existența „societăților de bărbați" iraniene, de structură inițiatică și extatică, replici ale *bersekir* germanice și ale *marya* vedice.

elementele extatice și mitologice cuprinse în religia lui Zarathustra, pe de parte, și ideologia și tehnicile șamanismului, pe de altă parte, se integrează într-un ansamblu mai vast, care nu implică deloc o structură „șamanică" a experienței religioase a lui Zarathustra. Spațiul sacru, importanța cîntecului, comunicarea mistică sau simbolică dintre Cer și Pămînt, Puntea inițiatică sau funerară fac parte integrantă din șamanismul asiatic, îl precedă și îl depășesc.

În orice caz, extazul șamanic provocat de fumul de cînepă era cunoscut în vechiul Iran. *Bangha* nu este menționat în Gāthā, dar în *Fravasi-yast* se vorbește de un oarecare *Pourubangha*, „care are multă cînepă" (Nyberg, p. 177). În *Yast* se spune că Ahura Mazdah este „fără transă și fără cînepă" (19, 20; Nyberg, p. 178), iar în *Vidēvdat*, cînepa este demonizată (*ibid.*, p. 177). Este dovada unei atitudini total ostile față de beția șamanică, practicată probabil de către iranieni, poate în aceeași măsură în care era practicată și de către sciți. Este însă sigur că Ardā Vīrāf a avut o viziune după ce a băut un amestec de vin și de „narcotic din Vistasp", care l-a adormit pentru șapte zile și șapte nopți.[58] Somnul său seamănă mai degrabă cu transele șamanilor deoarece, ne spune Ardā Vīrāf, „sufletul lui Vīrāf a ieșit din trup și s-a dus la Puntea Cinvat, pe Kakād-i-Dāitīk. După șapte zile, s-a întors și a intrat la loc în trup" (c. III; trad. Barthélemy, p. 10). Ca și Dante, Vīrāf a vizitat toate locurile din Paradisul și din Infernul mazdeean, a văzut chinurile ticăloșilor și răsplata celor drepți. Călătoria sa dincolo de mormînt poate fi comparată, din acest punct de vedere, cu istorisirile coborîrilor șamanice dintre care unele cuprind, cum am văzut, și referiri la pedepsele pentru păcătoși. Imageria infernală a șamanilor din Asia Centrală a suferit probabil influența ideilor orientale și, în primul rînd, iraniene. Coborîrea șamanului în Infern nu este însă urmarea unei influențe exotice; aportul oriental nu a făcut decît să amplifice și să coloreze scenariile dramatice ale pedepselor: relatările călătoriilor extatice în Infern s-au îmbogățit datorită influențelor orientale; extazul a fost cu mult anterior acestor influențe (într-adevăr, am întîlnit tehnica extazului în culturi arhaice în care nu se poate nici măcar bănui vreo influență din Orientul antic).

---

[58] Urmăm traducerea lui M. A. BARTHÉLEMY, *Artā Vīrāf-Nāmak ou Livre d'Ardā-Vīrāf*, Paris, 1887. *Cf.* și S. WIKANDER, *Vayu*, pp. 43 și urm.; G. WIDENGREN, „Stand und Aufgaben", partea a 2-a, pp. 67 și urm.

Astfel, fără să putem spune ceva definitiv cu privire la eventuala experiență „șamanică" a lui Zarathustra însuși, nu este nici o îndoială că tehnica cea mai elementară a extazului, beția prin cînepă, era cunoscută de vechii iranieni. Nimic nu ne împiedică să credem că iranienii au cunoscut și alte elemente constitutive ale șamanismului, zborul magic, de exemplu (atestat la sciți ?!), sau înălțarea la Cer. Ardā Vīrāf a făcut „doar un pas" și a ajuns în sfera stelelor, apoi „încă unul" și a pătruns în sfera Lunii, pe urmă un al treilea l-a dus pînă la lumina numită „cea mai înaltă dintre cele mai înalte", al patrulea pas la lumina lui Garotman (c. VII–X: trad. pp. 19 și urm.). Oricare ar fi cosmologia implicată de înălțarea la Cer, este sigur că simbolismul „pașilor" – același pe care vom avea prilejul să-l regăsim în mitul nașterii lui Buddha – corespunde întocmai simbolismului „treptelor" sau al crestăturilor de pe arborele șamanic. Ansamblul de simbolisme este strîns legat de ascensiunea rituală la Cer. Or, cum am constatat de atîtea ori, ascensiunile sînt componente ale șamanismului.

Importanța beției provocate de cînepă este confirmată, pe de altă parte, de uriașa răspîndire a termenului iranian în Asia Centrală. Cuvîntul iranian care înseamnă cînepă, *bangha*, a ajuns să desemneze, în numeroase limbi ugrice, atît ciuperca șamanică prin excelență, *agaricus muscarius* (care este folosită tocmai ca mijloc de intoxicare înaintea sau în timpul ședinței), cît și beția[59]: *cf.* de exemplu, termenul vogul, *pānkh*, „ciupercă" *(agaricus muscarius)*, cel mordvin *panga*, *pango*, ceremîș *pango*, „ciupercă". În limba vogulilor din nord, *pānkh* înseamnă și „beție, chef". Imnurile închinate divinităților pomenesc de extazul provocat de intoxicația cu ciuperci (Munkácsi, p. 344). Aceste constatări dovedesc că prestigiul magico-religios al intoxicării în scop extatic este de origine iraniană. Adăugat la celelalte influențe iraniene în Asia Centrală, asupra cărora vom reveni, *bangha* oglindește gradul atins de prestigiul religios al Iranului. Tehnica intoxicării șamanice ar putea fi, la ugrici, de origine iraniană. Dar ce înseamnă aceasta pentru experiența șamanică originară? Narcoticele nu sînt decît un înlocuitor vulgar al transei „pure". Am avut deja ocazia să constatăm la mai multe popoare siberiene că intoxicațiile (cu alcool, cu tutun etc.) sînt inovații recente și

---

[59] Bernhardt MUNKÁCSI, « *Pilz und Rausch* », *Keleti szemle*, VIII, Budapesta, 1907, pp. 343–344. Datorez această referință amabilității lui Stig Wikander.

dovedesc într-o anumită măsură decadența tehnicii șamanice. Prin beția narcotică se încearcă imitarea unei stări spirituale care nu mai poate fi atinsă prin alte mijloace. Decadență sau, trebuie adăugat, vulgarizare a unei tehnici mistice, în India antică și modernă, în întregul Orient se întîlnește mereu acest amestec straniu de „căi anevoioase" și de „căi ușoare" pentru a ajunge la extazul mistic sau la altă experiență decisivă.

Este foarte greu de deosebit, în tradițiile mistice ale Iranului islamizat, ceea ce este moștenire națională de ceea ce se datorează influențelor islamului sau Orientului. Dar nu este nici o îndoială că numeroase legende și miracole de care pomenește hagiografia persană aparțin fondului universal al magiei și în special al șamanismului. Ajunge să răsfoim cele două volume ale lucrării *Saints des derviches tourneurs* de C. Huart pentru a găsi la fiecare pas miracole în cea mai pură tradiție a șamanismului: zboruri magice, dispariții, mers pe apă, vindecări etc.[60] Pe de altă parte, trebuie să ne amintim rolul hașișului și al altor narcotice în mistica islamică, deși cei mai curați dintre sfinți nu au recurs la astfel de înlocuitori.[61]

În sfîrșit, propagarea islamului în rîndul turcilor din Asia Centrală a dus la asimilarea unor elemente șamanice de către misticii musul-

---

[60] *Cf.* C. HUART, *Les Saints des derviches tourneurs. Récits traduits du persan*, Paris, 2 vol., 1918–1922: evenimente cunoscute de la distanță (I, p. 45), lumină care emană din trupul sfinților (I, pp. 37 și urm., 80), levitație (I, p. 209), incombustibilitate: „*seyyd*, ascultînd sfaturile șeicului și descoperind misterele, începea să ardă atît de tare încît își punea tălpile pe vreascurile pregătite pentru foc și scotea cu mîna tăciuni aprinși..." (I, p. 56; recunoaștem în această întîmplare însușirea șamanică a „stăpînirii focului"); magicienii aruncă un tînăr în sus: șeicul îl ține în văzduh (I, p. 65); dispariție subită (I, p. 80), invizibilitate (II, p. 131), ubicuitate (II, p. 173), mers pe apă, cu picioarele forfecînd la suprafață (II, p. 336), înălțare și zbor (II, p. 345) etc. Profesorul Fritz MEIER din Basel mă informează că, după lucrarea biografică încă inedită a lui Amīn Ahmad Rāzī, scrisă în 1594, sfîntul Qutb ud-dīn Haydar (secolul al XII-lea) era vestit ca fiind insensibil la foc și la gerul cel mai cumplit: era, de altfel, văzut adesea pe acoperișuri și în vîrful copacilor. Or, sensul șamanic al cățăratului în copaci este bine cunoscut (*cf.* mai sus, p. 128).

[61] Începînd din secolul al XII-lea, influența stupefiantelor (hașiș, opiu) se face simțită în unele ordine mistice persane; *cf.* L. MASSIGNON, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, pp. 86 și urm. Dansul extatic de jubilație, *raqs*, sfîșierea veșmintelor, *tamziq*, în timpul transei, „privirea platonică", *nazar ila'l mord*, formă foarte suspectă de extaz prin inhibiție erotică, sînt cîteva indicii ale transelor provocate de stupefiante; aceste rețete elementare de extaz ar putea fi puse în legătură atît cu tehnicile mistice preislamice, cît și cu unele tehnici indiene aberante care ar fi influențat sufismul (*ibid.*, p. 87).

mani.[62] Profesorul Köprülüzadé amintește că, după legendă, „Ahmed Yessevī și unii dintre dervișii săi, transformîndu-se în păsări, își puteau lua zborul" (*Influence*, p. 9). Legende asemănătoare vorbesc despre sfinții Bektāșī (*ibid.*). În secolul al XIII-lea, Barak Baba – întemeietorul unui ordin al cărui semn ritual distinctiv era „pălăria cu două coarne" – se arăta în public călare pe un struț, iar legenda spune că „struțul a zburat fiind cumva strunit de călăreț" (*ibid.*, pp. 16–17). Se prea poate ca aceste amănunte să se datoreze efectiv unor influențe ale șamanismului turco-mongol, cum afirmă savantul turcolog. Dar puterea de a se preface în pasăre aparține tuturor speciilor de șamanism, atît turco-mongol, cît și arctic, american, indian sau oceanian. Cît despre prezența struțului în legenda lui Barak Baba, ne putem întreba dacă nu cumva dovedește o origine meridională.

INDIA ANTICĂ: RITURI DE ÎNĂLȚARE

Ne amintim de funcția rituală a mesteacănului în religia turco-mongolă, mai ales în șamanism: mesteacănul, sau stîlpul cu șapte sau nouă crestături, simbolizează Arborele Cosmic și este așadar socotit ca aflîndu-se în „Centrul Lumii". Cățărîndu-se în acest copac, șamanul se înalță la cel mai înalt cer și ajunge la Bai Ülgän.

Găsim același simbolism în ritualul brahmanic, care cuprinde și el o ascensiune ceremonială pînă la lumea zeilor. Într-adevăr, „sacrificiul are un singur punct de sprijin solid, un singur scop: lumea cerească" (*Śatapatha Brāhmaṇa*, VIII, 7 , 4, 6). „Sacrificiul este un punct sigur de trecere" (*Aitareya Br.* III, 2, 29): „sacrificiul, în ansamblu, este nava care duce la cer" (*Śatapatha Br.*, IV, 2, 5, 10)[63]. Mecanismul ritualului este dūrohaṇa[64], o „înălțare anevoioasă", pentru că implică urcatul pe Arborele Lumii.

---

[62] *Cf.* Mehmed Fuad KÖPRÜLÜZADÉ, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans*; vezi și rezumatul cărții, publicat în limba turcă, cu privire la „Les Premiers Mystiques dans la littérature turque", Constantinopol, 1919 de L. BOUVAT în *Revue du Monde Musulman*, XLIII, 1921, pp. 236–266.

[63] *Cf.* numeroasele texte grupate de Sylvain LÉVI, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*, Paris, 1898, pp. 87 și urm.

[64] Cu privire la simbolismul dūrohaṇa, vezi ELIADE, *Dūrohana and the « Waking Dream »*, *Art and Thought: a Volume in Honour of the Late Dr. Ananda K. Coomaraswamy on the Occasion of His 70th Birthday*, I. K. BHARATA ed., Londra, 1947, pp. 209–213.

Într-adevăr, stîlpul sacrificial *(yūpa)* este făcut dintr-un copac asimilat Arborelui Cosmic. Preotul însuși, însoțit de tăietorul de lemne, îl alege din pădure (*Śatapatha Br.*, III, 6, 4, 13; etc.). În timp ce copacul este tăiat, preotul sacrificator rostește: „Nu sfîșia Cerul cu vîrful tău, nu răni văzduhul cu mijlocul tău! ... (*Śatapatha Br.*, III, 6, 4, 13; *Taittirīya Saṃhitā*, I, 3, 5; etc.). Stîlpul sacrificial devine un fel de stîlp cosmic; „Înalță-te, o, *vanaspati* (Stăpîn al Pădurii), în vîrful Pămîntului" astfel îl invocă Ṛgveda (III, 8, 3). „Cu vîrful tău sprijini Cerul, cu mijlocul umpli Văzduhul, cu rădăcinile întărești Pămîntul", spune *Śatapatha Brāhmaṇa* (III, 7, 1, 14).

Pe acest stîlp cosmic, sacrificatorul urcă la Cer, singur ori cu soția sa. Sprijinind o scară de stîlp, îi spune soției: „Vino, să urcăm la Cer!" Femeia răspunde: „Să urcăm!" Amîndoi rostesc de trei ori cuvintele rituale (*Śatapatha Br.*, V, 2, 1, 10; etc.). Ajuns în vîrf, sacrificatorul atinge capitelul, întinde brațele în lături (precum o pasăre aripile!) și strigă: „Am ajuns la Cer, la zei; am devenit nemuritor!" (*Taittirīya Saṃhitā*, I, 7, 9, 2; etc.). „De fapt, sacrificatorul își face o scară și o punte pentru a ajunge la lumea cerească" (*ibid.*, VI, 6, 4, 2; etc.).

Stîlpul sacrificial este un *Axis Mundi* și, tot așa cum popoarele arhaice trimiteau ofrande la Cer prin deschizătura de fum sau stîlpul central al casei, *yūpa* vedic era „un vehicul al sacrificiului" (*Ṛgveda*, III, 8, 3). I se adresau rugăciuni ca aceasta: „O, Copacule, lasă jertfa să ajungă la zei!" (*Ṛgveda*, I, 13, 11); „O, Copacule, fie ca jertfa să se îndrepte spre zei!" (*ibid.*)

Ne amintim, de asemenea, simbolismul ornitologic al costumului șamanic și numeroasele exemple de zbor magic la șamanii siberieni. Idei asemănătoare se întîlnesc în vechea Indie: „Sacrificatorul, prefăcut în pasăre, se înalță spre lumea cerească", afirmă *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* (V, 3, 5).[65] Numeroase texte vorbesc despre aripile pe care trebuie să le aibă cei ce doresc să ajungă în vîrful Arborelui (*Jaiminīya Pancaviṃśa Brāhmaṇa*, III, 13, 9), de „gîscanul care locuiește în lumină" (*Katha Up.*, V, 2), de calul sacrificial care, sub înfățișarea unei păsări, îl duce pe sacrificator pînă la Cer (*Mahīdhara*, ad. *Śatapatha Br.*, XIII, 2, 6, 15) etc.[66] Cum vom vedea în curînd,

---

[65] Citat de A. COOMARASWAMY, „Svaymātṛṇṇā: Janua Coeli", *Zalmoxis*, II, 1939, pp. 1–51 (p. 47).

[66] *Cf.* celelalte texte adunate de COOMARASWAMY, *ibid.*, pp. 8, 46, 47 etc.; *cf.* și S. LÉVI, pp. 93 și urm.; H. GÜNTERT, *Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, pp. 401 și urm.

tradiția zborului magic este atestată din belșug în India antică și medievală, tot în legătură cu sfinții, yoghinii și magicienii.

„Cățăratul în copac" a devenit, în textele brahmanice, o imagine destul de frecventă a ascensiunii spirituale.[67] Același simbolism s-a păstrat în tradițiile folclorice, fără ca semnificația sa să fie peste tot la fel de evidentă.[68]

Înălțarea la Cer de tip șamanic se regăsește și în legendele despre nașterea lui Buddha. „Îndată ce s-a născut, spune *Majjima-nikāya*, III, 123, Bodhisattva își pune tălpile pe pămînt, se întoarce spre nord, face șapte pași mari, la adăpostul unei umbrele albe. Se uită de jur-împrejur și spune cu glas de taur: « Sînt cel mai înalt din lume, sînt cel mai bun din lume, sînt cel mai vîrstnic din lume: aceasta este ultima mea naștere; nu va mai fi de-acum înainte pentru mine nici o altă existență. »" Cei șapte pași îl duc pe Buddha în vîrful lumii; tot așa cum șamanul altaic urcă cele șapte sau nouă trepte săpate în trunchiul mesteacănului ceremonial pentru a ajunge la ultimul cer, Buddha trece, simbolic, prin cele șapte niveluri cosmice cărora le corespund cele șapte ceruri planetare. Este inutil să spunem că vechea schemă cosmologică a înălțării șamanice (și vedice) la Cer este aici îmbogățită cu aportul milenar al speculației metafizice indiene. Cei șapte pași ai lui Buddha nu au drept scop „lumea zeilor" și „nemurirea" vedică, ci depășirea condiției umane. De fapt, cuvintele „sînt cel mai înalt din lume" *(aggo'ham asmi lokassa)* nu înseamnă altceva decît transcendența lui Buddha dincolo de spațiu, iar cuvintele „sînt cel mai vîrstnic din lume" *(jettho'ham asmi lokassa)* oglindesc supra-temporalitatea sa. Căci, atingînd vîrful cosmic, Buddha atinge „Centrul Lumii" și, deoarece creația a pornit dintr-un „Centru" (= vîrf), Buddha devine contemporan cu începutul lumii.[69]

---

[67] *Cf.*, de exemplu, textele menționate de COOMARASWAMY, „Svaymātṛṇṇā", pp. 7, 42 etc. Vezi și Paul MUS, *Barabuḍur*, I, p. 318.

[68] *Cf.* PENZER și TAWNEY, *The Ocean of Story*, I, p. 153; II, p. 387; VIII, pp. 68 și urm. etc.

[69] Nu este cazul să continuăm discuția cu privire la acest amănunt al nașterii lui Buddha; am fost însă nevoiți să-l amintim în treacăt pentru a arăta, pe de o parte, polivalența simbolismului arhaic, care îl lasă deschis oricărei interpretări noi, și pentru a preciza, pe de altă parte, că supraviețuirea unei scheme „șamanice" într-o religie evoluată nu implică în nici un fel păstrarea conținutului originar. Aceeași observație se aplică, bineînțeles, diferitelor scheme ascensionale ale misticii creștine și islamice. *Cf.* ELIADE, „Sapta padāni kramati...", în *The Munshi Diamond Jubilee Commemoration Volume*, Bombay, 1948, I, pp. 180–188 și *id.*, „Les Sept pas du Bouddha", reluat în *Mythes, rêves et mystères*, pp. 148–155.

Concepția celor șapte ceruri, la care se referă *Majjima-nikāya*, vine din brahmanism, fiind vorba, în acest caz, de o influență a cosmologiei babiloniene, care și-a pus și ea pecetea – deși indirect – pe concepțiile cosmologice altaice și siberiene. Budismul cunoaște și o schemă cosmologică cu nouă ceruri, profund „interiorizată", de altfel, pentru că primele patru ceruri corespund celor patru *jhāha*, următoarele patru celor patru *sattāvāsa*, iar cel de-al nouălea și ultimul simbolizează Nirvāna.[70] În fiecare din aceste ceruri se află proiectată o divinitate din panteonul budist, care reprezintă în același timp o anumită treaptă a meditației yoghine. Or, știm că la altaici cele șapte sau nouă ceruri sînt locuite de diferite făpturi divine sau semidivine pe care șamanul le întîlnește în timpul ascensiunii și cu care stă de vorbă; în cel de-al nouălea cer, ajunge dinaintea lui Bai Ülgän. Firește, în budism nu mai este vorba de o ascensiune simbolică la Cer, ci de treptele meditației și, totodată, de „pașii" spre descătușarea finală. (Călugărul budist atinge probabil, după moarte, nivelul ceresc la care a ajuns prin experiențele yoghine în timpul vieții, în vreme ce Buddha atinge Nirvāna; *cf.* și W. Ruben, p. 170.)

INDIA ANTICĂ: „ZBORUL MAGIC"

Sacrificatorul brahmanic se înalță la Cer prin urcarea rituală a unei scări; Buddha transcende Cosmosul trecînd, simbolic, prin cele șapte ceruri; prin meditație, yoghinul budist realizează o ascensiune de ordin pur spiritual. Din punct de vedere tipologic, toate aceste acte fac parte din aceeași structură; fiecare, pe planul său, dovedește un mod aparte de a trece dincolo de lumea profană și de a ajunge în lumea zeilor, de a atinge Ființa, absolutul. Am arătat mai înainte în ce măsură asemenea gesturi pot fi integrate tradiției șamanice de înălțare la Cer; singura mare diferență constă în intensitatea experienței șamanice care, după cum știm, cuprinde extazul și transa. Dar și vechea Indie cunoaște extazul, care permite înălțarea și zborul

---

[70] *Cf.* W. KIRFEL, *Die Kosmographie der Inder*, pp. 190 și urm. Cele nouă ceruri sînt cunoscute și de *Bṛhadāraṇyaka Up.*, III, 6.1; *cf.* W. RUBEN, „Schamanismus im alten Indien", *Acta orientalia*, XVII, 1939, pp. 164–205 (p. 169). Cu privire la legăturile dintre schemele cosmologice și gradele de meditație, *cf.* P. MUS, *Barabuḍur*, *passim*.

magic. „Extaticul" *(muni)* cu plete (keśin) din *Ṛgveda* rostește, răspicat : „În beția extazului, am urcat în carul vînturilor. Voi, muritori, nu puteți zări decît trupurile noastre... Extaticul este calul vîntului, prietenul zeului furtunii, mînat de zei..." (X, 136, 3.5).[71] Să ne amintim că toba șamanilor altaici este numită „cal" și că, la buriați, de exemplu, toiagul cu cap de cal, care poartă de altfel numele de „cal", îndeplinește un rol important. Extazul provocat de sunetele tobei sau de dansul călare pe un băț cu cap de cal (un fel de *hobby-horse*) este asimilat unei călătorii fantastice, călare, în ceruri. Cum vom vedea, la anumite populații neariene din India, magicianul folosește și astăzi un cal de lemn ori un băț cu cap de cal pentru a-și executa dansul extatic (mai jos, pp. 427 și urm.).

În același imn din *Ṛgveda* (X, 136), se spune că „zeii au intrat în ei..."; este vorba de un fel de posedare mistică ce păstrează o înaltă valoare spirituală chiar în mediile neextatice (dovadă *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, III, 3.7). *Muni* „locuiește în cele două mări, cea care se află la răsărit și cea care se află la apus.... Merge pe căile *apsara, gandharva,* pe cărările fiarelor sălbatice..." (*RV*, X, 136). *Atharva Veda* (XI, 5, 6) îl laudă pe învățăcelul înzestrat cu puterea magică a ascezei *(tapas)*: „Într-o clipită, ajunge de la marea de la răsărit la marea de la miazănoapte." Această experiență macrantropică, izvorîtă din extazul șamanic[72], se păstrează în budism și are o importanță considerabilă în tehnicile yoghino-tantrice.[73]

---

[71] Cu privire la acest *muni*, vezi E. ARBMAN, *Rudra: Untersuchungen zum altindischen Glauben und Kultus*, Uppsala–Leipzig, 1922, pp. 298 și urm. În legătură cu semnificația magico-religioasă a părului lung, *ibid.*, p. 302 (*cf.* „șerpii" din componența costumelor șamanice siberiene, mai sus, pp. 133 și urm.). Cu privire la extazele vedice cele mai vechi, *cf.* J. W. HAUER, *Die Anfänge der Yogapraxis*, Stuttgart, 1922, pp. 116 și urm., 120; ELIADE, *Le Yoga*, pp. 112 și urm. *Cf.* și G. WIDENGREN, „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", partea a II-a, p. 72, nota 123.

[72] *Cf.*, de exemplu, imnul foarte obscur al lui *Vrātya* (*Atharva Veda*, XV, 3 și urm.). Analogiile dintre trupul omenesc și cosmos depășesc, firește, experiența șamanică propriu-zisă, dar se poate vedea că atît *vrātya*, cît și *muni* dobîndesc macrantropia în timpul unei transe extatice.

[73] Buddha se visează în chip de uriaș, cu brațele în cele două oceane (*Anguttara-nikāya, III*, 240; *cf.* și W. RUBEN, p. 167). Nu putem aminti aici toate rămășițele „șamanice" atestate în cele mai vechi texte budiste. Multe *iddhi* au o structură clar șamanică; de ex. puterea magică de „a se scufunda în pămînt și de a ieși ca din apă" (*Anguttara*, I, 254 și urm.; etc.). Vezi și mai jos, pp. 375 și urm.

Înălțarea și zborul magic ocupă un loc de cea mai mare însemnătate în credințele populare și tehnicile mistice ale Indiei. Într-adevăr, înălțarea în văzduh, zborul aidoma păsărilor, parcurgerea unor distanțe uriașe într-o clipită, dispariția sînt doar unele din puterile magice pe care budismul și hinduismul le atribuie arhaților, regilor și magicienilor. Există un mare număr de legende despre regii și vrăjitorii zburători.[74] Doar cei care aveau puterea supranaturală de a zbura prin văzduh ajungeau la lacul miraculos Anavatapta; Buddha și sfinții budiști ajungeau la Anavatapta într-o clipită, tot așa cum, în legendele hinduse, *ṛși* își luau zborul spre ținutul divin și misterios din nord, numit Śvetadvīpa[75]. Este vorba, firește, de „ținuturi pure", de un spațiu mistic care aparține deopotrivă structurii unui „paradis" și unui „spațiu interior", accesibil doar inițiaților. Lacul Anavatapta, ca și Śvetadvīpa sau celelalte „paradisuri" budice sînt modalități de a fi la care se ajunge prin yoga, asceză sau contemplație. Se cuvine subliniată *identitatea de expresie* a acestor experiențe supraomenești cu simbolismul arhaic al ascensiunii și al zborului, atît de specific șamanismului.

Textele budiste vorbesc de patru feluri de puteri magice de trecere *(gamana)*, prima fiind a zborului, asemenea păsărilor.[76] Patañjali citează, printre *siddhi*, puterea de a zbura prin văzduh *(laghiman)* pe care o pot dobîndi yoghinii.[77] Tot prin „puterea yoga", înțeleptul Nārada din *Mahābhārata* și-a luat zborul și a ajuns la vîrful Muntelui Meru („Centrul Lumii") de unde a zărit, departe de tot, în Oceanul

---

[74] *Cf.*, de exemplu, PENZER și TAWNEY, *The Ocean of Story*, II, pp. 62 și urm.; III, pp. 27, 35; V, pp. 33, 35, 169 și urm.; VIII, pp. 26 și urm., 50 și urm.; etc.

[75] *Cf.* W. E. CLARK, „Śākādvīpa and Śvetadvīpa", *Journal of the American Oriental Society*, XXXIX, 1919, pp. 209–242, *passim*; ELIADE, *Le Yoga*, pp. 323 și urm.; trad. rom., pp. 279 și urm. Despre Anavatapta, *cf.* De VISSER, *The Arhats in China and Japan*, Berlin, 1923, pp. 24 și urm.

[76] *Cf.* P. M. TIN, trad., *The Path of Purity, Being a Translation of Buddhaghosa's Visuddhimagga*, Londra, 3 vol., 1923–1931; părțile a 11-a, a 17-a și a 21-a, p. 396. În legătură cu *gamana*, vezi Sigurd LINDQUIST, *Siddhi und Abhiñña: eine Studie über die klassischen Wunder des Yoga*, Uppsala, 1935, pp. 58 și urm. O bună bibliografie a surselor privitoare la *abhijña* în Étienne LAMOTTE, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse des Nāgārjuna (Mahāprajnāpāramitāsāstra)*, Louvain, 2 vol., 1944, 1949, I, p. 329, n. I.

[77] Yoga-Sūtra, III, 45; cf. *Gheranda Saṃhitā*, III, 78; ELIADE, *Le Yoga*, pp. 323 și urm.; trad. rom., pp. 279 și urm. Cu privire la tradițiile similare din cele două epopei indiene, vezi E. HOPKINS, „Yoga-technique in the Great Epic", *Journal of the American Oriental Society*, XXII, New Haven, 1901, pp. 333–379 (pp. 337, 361).

de Lapte, ținutul Śvetadvīpa (*Mahābhārata*, XII, 335, 2 și urm.). „Cu un asemenea trup (yoghic), yoghinul se plimbă unde dorește" (*ibid.*, XII, 317, 6). Însă o altă tradiție înregistrată de *Mahābhārata* face deosebirea dintre adevărata ascensiune mistică – despre care nu se poate spune că este întotdeauna „concretă" – și „zborul magic", care nu este decît o iluzie: „Și noi putem zbura la cer și putem lua felurite chipuri, dar în minte" (māyayā; *ibid.*, V, 160, 55 și urm.).

Ne putem da seama în ce fel anume yoga și celelalte tehnici indiene de meditație au elaborat experiențele extatice și miracolele magice care făceau parte dintr-o moștenire spirituală imemorială. Oricum, secretul zborului magic este cunoscut și de către alchimiștii indieni[78], iar miracolul este atît de obișnuit pentru arhații budiști[79], încît *arahant* a dat naștere verbului singalez *rahatve*, „a dispărea, a trece într-o clipă dintr-un loc în altul".[80] Zînele-vrăjitoare *(ḍākīnis)*, care au un rol important în unele școli tantrice (*cf.* Eliade, *Le Yoga*, pp. 326 și urm.; trad. rom., pp. 290 și urm.), sînt numite „cele care merg prin văzduh" în mongolă și „cele care merg în Cer" în tibetană[81]. Zborul magic și înălțarea la Cer pe o scară sau pe o frînghie sînt și ele motive des întîlnite în Tibet, nefiind neapărat preluate din tradiția Indiei, cu atît mai mult cu cît sînt atestate în tradițiile Bon-po sau în ritualurile derivate din acestea (*cf.* mai jos, pp. 393 și urm.). De alftel, cum vom vedea îndată, aceleași motive au un rol foarte însemnat în credințele magice și folclorul chinez, fiind întîlnite cam peste tot în lumea arhaică (mai jos, pp. 443 și urm.).

---

[78] ELIADE, *Le Yoga*, pp. 323 și urm.; trad. rom., pp. 279 și urm. Un autor persan asigură că yoghinii „pot zbura prin aer asemenea găinilor, oricît ar părea de ciudat" (*ibid.*).

[79] Cu privire la zborul arhaților, vezi de VISSER, pp. 172 și urm.; Sylvain LÉVI și Éd. CHAVANNES, „Les Seize Arhats protecteurs de la loi", *Journal Asiatique*, seria XI, vol. VIII, Paris, 1911, pp. 1–50, 189–304; p. 23 (arhatul Nandimitra „se ridică în văzduh la înălțimea a 7 arbori tāla" etc.); pp. 262 și urm. (arhatul Pindola, care locuiește la Anavatapta, a fost pedepsit de Buddha pentru că zburase prin văzduh, cu un munte în mîini, arătîndu-și puterile magice profanilor; după cum se știe, budismul interzicea dezvăluirea *siddhi*).

[80] A. M. HOCART, „Flying Through the Air", *Indian Antiquary*, LII, Bombay, 1923, pp. 80–82 (p. 80). Hocart explică toate aceste legende conform teoriilor sale despre regalitate: fiind zei, regii nu pot atinge pămîntul și se presupune așadar că merg prin văzduh. Simbolismul zborului este însă mult mai complex și nu poate fi în nici un caz înfățișat ca derivînd din concepția privitoare la regii-zei. *Cf.* ELIADE, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133 și urm.

[81] *Cf.* J. Van DURME, „Notes sur le lamaïsme", *Mélanges chinois et bouddhiques*, I, Bruxelles, 1931–1932, pp. 263–319 (p. 374, nota 2).

Toate faptele pe care le-am înfățișat, cam prea repede, după părerea noastră, nu sînt neapărat „șamanice": fiecare, în ansamblul din care a fost preluat pentru a ne ușura sarcina, are o semnificație aparte. Am dorit însă să arătăm echivalențele de structură ale acestor fapte magico-religioase indiene. Extaticul, ca și magicianul, nu este un fenomen singular în ansamblul religiei indiene decît prin intensitatea experienței sale mistice ori prin eminența magiei, pentru că teoria subiacentă – adică înălțarea la Cer – se regăsește, după cum am văzut, în chiar simbolismul sacrificiului brahmanic.

De fapt, ceea ce deosebește ascensiunea *muni* de ascensiunea realizată prin ritualul brahmanic este tocmai caracterul său experimental: avem, în acest caz, o „transă" comparabilă cu „marea ședință" a șamanilor siberieni. Lucrul cel mai important este că această *experiență extatică* nu contrazice *teoria* generală a sacrificiului brahmanic, tot așa cum transa șamanilor se integrează pe deplin în sistemul cosmo-teologic al religiilor siberiene și altaice. Deosebirea fundamentală dintre cele două tipuri de ascensiune este dată de intensitatea experienței, fiind așadar de ordin psihologic. Oricare ar fi însă intensitatea experienței extatice, ea devine comunicabilă printru-un simbolism universal valabil și este validată în măsura în care se integrează sistemului magico-religios existent. Puterea de a zbura se dobîndește în mai multe feluri: transă șamanică, extaz mistic, tehnici magice, dar și printr-o disciplină psihomentală aspră, ca yoga lui Patañjali, printr-o asceză riguroasă, ca în budism, sau prin practici alchimice. Pluralitatea tehnicilor corespunde, fără îndoială, mulțimii experiențelor, precum și – în mai mică măsură – unor ideologii diferite (răpirea de către spirite, ascensiunea „magică" și „mistică" etc.). Însă toate aceste tehnici și toate aceste mitologii au o notă comună: importanța acordată puterii de a zbura în văzduh. Această „putere magică" nu este un element izolat, valabil în sine, întemeiat doar pe experiența personală a magicienilor: dimpotrivă, el se integrează într-un ansamblu teo-cosmologic mult mai vast decît diferitele ideologii șamanice.

TAPAS ȘI *DĪKṢĀ*

Continuitatea dintre ritual și extaz este confirmată și de o altă noțiune, care joacă un rol foarte important în ideologia pan-indiană:

tapas, al cărei sens inițial este „căldură extremă", dar care a ajuns să desemneze efortul ascetic în general. *Tapas* este atestat în *Ṛgveda* (*cf.* de exemplu VIII, 59, 6; X, 136, 2; 154, 2, 4; 167, 1; 109, 4 etc.), iar puterile sale sînt creatoare atît pe plan cosmic, cît și spiritual; prin *tapas*, ascetul devine vizionar și poate chiar întrupa zeii. Prajāpati creează lumea „încălzindu-se" peste măsură, prin asceză (*Aitareya Brāhmaṇa*, V, 32, 1); de fapt, o creează printr-un soi de sudație magică. „Căldura interioară" sau „căldura mistică" este creatoare; ea ajunge la un fel de putere magică, iar aceasta, chiar dacă nu se manifestă direct ca o cosmogonie (*cf.* mitul lui Prajāpati), „creează" pe un plan cosmic mai modest; de exemplu, creează mirajele sau miracolele nenumărate ale asceților și yoghinilor (zborul magic, abolirea legilor fizice, dispariția etc.). Or, „căldura interioară" face parte integrantă din tehnica magicienilor și a șamanilor „primitivi" (*cf.* mai jos, pp. 432 și urm.); dobîndirea „căldurii interioare" are sensul universal de „stăpînire a focului" și, în ultimă instanță, de abolire a legilor fizice, ceea ce înseamnă că magicianul „încălzit" cum trebuie poate face „minuni", poate crea noi condiții de existență în Cosmos și repetă, într-un fel, cosmogonia. Din această perspectivă, Prajāpati devine unul din arhetipurile „magicianului".

Căldura excesivă era dobîndită fie prin meditație lîngă foc – metodă ascetică care a cunoscut o mare răspîndire în India –, fie prin reținerea respirației (*cf.* de exemplu, *Baudhāyana Dharma Sūtra*, IV, 1, 24 etc.). Să mai amintim că tehnica respiratorie și reținerea respirației au ocupat un loc foarte important în organizarea acestui complex de practici ascetice și de teorii magice, mistice și metafizice cunoscute sub denumirea generală de yoga[82]. *Tapas*, în sensul efortului ascetic, face parte integrantă din orice formă de yoga și ni se parte important să amintim în treacăt implicațiile sale „șamanice". Vom vedea în cele ce urmează că această „căldură mistică", în înțelesul propriu al termenului, are o mare importanță în yoga tantrică himalaiană și tibetană (*cf.* mai jos, pp. 399 și urm.). Să mai adăugăm totuși că tradiția yoga clasică folosește „puterea" dată de prāṇāyāma ca pe o „cosmogonie inversă", în sensul că în loc să ajungă la crearea de noi Universuri (adică de noi „miraje" și „miracole"), puterea îi îngăduie yoghinului să se detașeze de lume și chiar să o distrugă, într-un fel, pentru că descătușarea yoghică echivalează cu o desoli-

---

[82] Vezi ELIADE, *Techniques du Yoga*, Paris, 1948; id., *Le Yoga*.

darizare totală de Cosmos; pentru un *jīvan-mukt*a, Universul nu mai există, iar dacă am proiecta în plan cosmologic propriul său proces, ne-am afla în fața unei resorbții totale a formelor cosmice în substanța inițială *(prakṛti)*, cu alte cuvinte, a unei întoarceri la starea nediferențiată de dinaintea Creației. Toate acestea depășesc cu mult orizontul ideologiei „șamanice", dar ceea ce ni se pare semnificativ este faptul că spiritualitatea indiană a folosit drept mijloc de descătușare o tehnică de magie arhaică, socotită în stare să abolească legile fizice și să intervină în însăși alcătuirea Universului.

Tapas nu este însă o asceză rezervată doar „extaticilor", ci face parte din experiența religioasă a laicilor, pentru că sacrificiul *soma* cere ca sacrificatorul și soția lui să îndeplinească *dīkṣā*, ritul de consacrare care cuprinde *tapas*.[83] *Dīkṣā* cuprinde veghea ascetică, meditația în liniște, postul negru, precum și „căldura", *tapas*, iar această perioadă de „consacrare" poate ține de la o zi sau două la un an. Or, sacrificiul *soma* este unul din cele mai importante din India vedică și brahmanică; ceea ce înseamnă că asceza în scop extatic face parte în chip necesar din viața religioasă a întregului popor indian. Continuitatea dintre ritual și extaz, la care ne-am referit în legătură cu riturile de ascensiune (realizate de profani) și de zborul mistic (al extaticilor) este confirmată și pe planul *tapas*. Rămîne de văzut dacă viața religioasă indiană, în ansamblul său și cu toate simbolismele pe care le cuprinde, este o creație – întrucîtva „degradată", pentru a putea fi accesibilă lumii profane – a unei lungi serii de experiențe extatice a cîtorva privilegiați sau, dimpotrivă, dacă experiența extatică a acestora din urmă nu este altceva decît rezultatul unui efort anterior de „interiorizare" a unor scheme cosmo-teologice. Problema prezintă numeroase consecințe, dar depășește sfera istoriei religiilor indiene, precum și subiectul lucrării de față.[84]

---

[83] Cu privire la *dīkṣā* și la *tapas*, vezi H. OLDENBERG, *Die Religion des Veda*, ed. a 2-a, Berlin, 1917, p. 397: A. HILLEBRANDT, *Vedische Mythologie* (ed. a 2-a, Breslau, 2 vol., 1927–1929), I, pp. 482 și urm.; J. W. HAUER, *Die Anfänge der Yogaprazis*, pp. 55 și urm.; A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (Harvard Oriental Series, XXXI, XXXII), Cambridge, Massachussets și Londra, 2 vol., 1925, I, pp. 300 și urm.; S. LÉVI, *La Doctrine du sacrifice dans les Brâhmanas*, pp. 103 și urm. *Cf.* și MEULI, „Scythica", pp. 134 și urm.

[84] Îndrăznim totuși să sperăm că lucrarea de față va arăta în ce sens trebuie pusă problema.

SIMBOLISME ȘI TEHNICI „ȘAMANICE“ ÎN INDIA

În ceea ce privește vindecarea șamanică prin chemare sau căutare a sufletului fugar al bolnavului, *Ṛgveda* ne oferă cîteva exemple. Preotul i se adresează muribundului astfel: „Spiritul tău care s-a dus la Cer, spiritul tău care s-a dus la capătul lumii... îl vom aduce înapoi la tine, ca să locuiești aici, să trăiești aici“ (*RV*, X, 58, 2, 4). Tot în *Ṛgveda* (X, 57, 4–5), brahmanul îi vorbește astfel sufletului bolnavului : „Fie ca spiritul să se poată întoarce la tine, să-ți dea voință, acțiune, viață să mai poți vedea soarele încă multă vreme. O, Părinți, fie ca poporul zeilor să ne poată da înapoi spiritul; vrem să rămînem alături de mulțimea celor vii!...“ Iar în textele medicale-magice din *Atharva Veda*, magicianul, pentru a-l readuce pe muribund la viață, cheamă a Vîntului suflare și-a Soarelui privire, pune sufletul înapoi în trup și dezleagă bolnavul din lanțurile lui Nirṛti (*AV*, VIII, 2, 3; VIII, 1, 3, 1; etc.).[85]

Nu este vorba aici, bineînțeles, decît de urme ale vindecării șamanice, iar dacă medicina indiană a folosit, mai tîrziu, unele idei magice tradiționale, acestea nu fac parte din ideologia șamanică propriu-zisă.[86] Numirea diferitelor „organe“ ale regiunilor cosmice, la care se referă magicianul din *Atharva Veda* (vezi și *RV*, X, 16, 3) implică deja o altă concepție, cea a omului-microcosmos; deși pare destul de veche (poate chiar indo-europeană), concepția nu este „șamanică“. Totuși, chemarea sufletului fugar al bolnavului este atestată într-una din cărțile *Ṛgveda* (cea mai recentă), iar cum aceeași ideologie și aceeași tehnică șamanică sînt dominante la celelalte populații, neariene, din India, ne putem întreba dacă nu cumva este vorba de o influență a substratului. De fapt, magicianul oraonilor din Bengal caută și el sufletul rătăcit al bolnavului prin munți și prin văi, pînă în ținutul morților[87], întocmai ca șamanul altaic sau siberian.

Se cuvine să mai adăugăm ceva: doctrina instabilității sufletului, atît de evidentă în diferitele culturi dominate de șamanism, era

---

[85] Cu privire la chemarea sufletului, vezi și W. CALAND, *Altindischer Ahnenkult*, Leyda, 1893, pp. 179 și urm.

[86] *Cf.*, de exemplu, Jean FILLIOZAT, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, 1949.

[87] *Cf.* F. E. CLEMENTS, *Primitive Concepts of Disease*, p. 197 („rătăcirea sufletului“ la garo și la populațiile hinduizate din nord).

cunoscută în vechea Indie. În vis, sufletul se îndepărtează mult de trup, iar *Śatapatha Brāhmaṇa* (XIV, 7, 1, 12) spune că omul care doarme nu trebuie trezit brusc, pentru că sufletul s-ar putea rătăci pe drumul de întoarcere. Sufletul se poate pierde și prin căscat (*Taittirīya Saṃhitā*, II, 5, 2, 4). Legenda lui Subandhu spune cum poate fi sufletul pierdut și apoi regăsit (*Jaiminīya Brāhmaṇa*, III, 168–170; *Pañcaviṃśa Br.*, XII, 12, 5).

Tot cu privire la ideea că magicianul își poate părăsi trupul după dorință – idee strict șamanică, ale cărei temeiuri extatice le-am putut constata în mai multe rînduri– , întîlnim, atît în textele tehnice, cît și în folclor, o altă putere magică, aceea de a „intra în alt trup" (*para-purakāyapraveśa*; *cf.* Eliade, *Le Yoga*, p. 380; trad. rom., p. 334. Însă acest mijloc magic dovedește influența unei elaborări indiene, făcînd de altfel parte din *siddhi* yoghine, iar Patañjali îl citează (*Yoga-Sūtra*, III, 37) printre alte puteri miraculoase.

Nu putem prezenta aici toate aspectele tehnicilor yoga care pot avea tangențe cu șamanismul. Deoarece ampla sinteză pe care am numit-o yoga barocă cuprinde un mare număr de elemente care țin de tradițiile magice și mistice ale Indiei, atît ariene, cît și aborigene, se pot uneori identifica anumite elemente șamanice în această vastă sinteză. Dar este necesar să precizăm de fiecare dată dacă referirea se face la un element șamanic propriu-zis sau la o tradiție magică ce depășește sfera șamanismului. Nu putem întreprinde aici această muncă exhaustivă de comparație.[88] Ne vom mulțumi așadar să observăm că textul clasic al lui Patañjali menționează chiar el unele „puteri" proprii șamanismului: de a zbura prin văzduh, de a dispărea, de a se face foarte mare sau foarte mic și altele. De asemenea, o referire din *Yoga-Sūtra* (IV, 1) la plantele medicinale *(auṣadhi)* care, ca și *samādhi*, pot dărui „puteri miraculoase" yoghinului, dovedește folosirea narcoticelor în mediile yoghine tocmai în scopul de a dobîndi experiențe extatice. Pe de altă parte, „puterile" nu au

---

[88] *Cf.* ELIADE, *Le Yoga*, pp. 316 și urm.; trad. rom., pp. 272 și urm. și *id.*, *Techniques du Yoga*, pp. 175 și urm. Trebuie totuși precizat că, vorbind despre „originile" yoga, nu ne referim neapărat la șamanism. O întreagă tradiție mistică populară, *bhakti*, care a invadat yoga la un moment dat, nu este șamanică. Observația este valabilă și pentru practicile de erotică mistică sau pentru alte practici magice uneori aberante (pentru că implică asasinatul, canibalismul etc.) care, deși sînt de origine autohtonă pre-ariană, nu sînt șamanice. Toate aceste confuzii au fost posibile datorită identificării abuzive a „șamanismului" cu „mistica primitivă".

decît un rol secundar în yoga clasică și budistă, iar multe texte subliniază pericolul la care se expun cei ce se lasă în voia sentimentului magic de putere pe care îl dau și care poate duce la uitarea adevăratului scop al eforturilor yoghinului: descătușarea finală. Prin urmare, extazul la care se ajunge prin folosirea de narcotice sau prin alte mijloace materiale nu se poate compara cu extazul adevăratului *samādhi*. Însă, cum am văzut, chiar în șamanism, narcoticele reprezentau un semn de decadență, iar în lipsă de alte mijloace cu adevărat extatice, s-a recurs la narcotice pentru a se ajunge la transă. Să remarcăm, în treacăt, că șamanismul, ca și yoga barocă (populară), cunoaște și el variante aberante. Se cuvine însă subliniată încă o dată deosebirea de structură dintre yoga clasică și șamanism: deși acesta din urmă cunoaște tehnici de concentrare (*cf.*, de exemplu, inițierea la eschimoși etc.), scopul său final rămîne mereu extazul și călătoria extatică a sufletului în diferitele regiuni cosmice, în vreme ce yoga urmărește *entasis*, concentrarea ultimă a spiritului și „evadarea" din Cosmos. Evident, originile proto-istorice ale formei clasice de yoga nu exclud existența unor forme intermediare de yoga șamanice, al căror scop ar fi fost dobîndirea de experiențe extatice.[89]

S-ar mai putea găsi unele elemente „șamanice" în credințele indiene legate de moartea și soarta răposatului.[90] Ca la atîtea alte popoare asiatice, acestea cuprind urme ale pluralității sufletelor (de exemplu *Taittirīya Upaniṣad*, II, 4). În India veche se credea însă că, după moarte, sufletul urcă la Cer, alături de Yama (*Ṛgveda*, X, 58) și de Strămoși *(pitaras)*. Mortul era sfătuit să nu se teamă de cîinii cu patru ochi ai lui Yama și să-și urmeze calea pentru a ajunge la Strămoși și la zeul Yama (*RV*, X, 14, 10–12; *Atharva Veda*, XVIII, 2, 12; VIII, 1, 9 etc.). *Ṛgveda* nu cuprinde referiri precise la o punte pe care ar urma să treacă mortul (Keith, *ibid.*, II, p. 406, nota 9). Se vorbește însă de un fluviu (*AV*, XVIII, 4, 7) și de o barcă (*RV*, X, 63, 10), ceea ce trimite la un itinerar mai curînd infernal decît ceresc. În orice caz, putem recunoaște urmele unui vechi ritual în care i se

---

[89] Pentru o părere diferită, vezi Jean FILLIOZAT („Les origines d'une technique mystique indienne", *Revue Philosophique*, CXXXVI, 1946, pp. 208–220), care vorbește tocmai despre ipoteza noastră privitoare la originea pre-ariană a tehnicilor yoghine.

[90] Vezi o expunere de ansamblu clară în A. B. KEITH, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, II, pp. 403 și urm. Lumea morților este o lume „răsturnată", „inversată", ca la siberieni, de pildă, *cf.* Herman LOMMEL, „Bhrigu im Jenseits", *Paideuma*, IV, 1950, pp. 93–109 (pp. 101 și urm.).

amintea mortului calea de urmat pentru a ajunge în ținutul lui Yama (de exemplu, *RV*, X, 14, 7–12; pentru Sutre, *cf.* Keith, II, p. 418, nota 6). Se știa, de asemenea, că sufletul răposatului nu părăsea imediat Pămîntul, ci mai rătăcea în jurul casei o vreme, pînă la un an. Din acest motiv era de altfel invocat cu prilejul sacrificiilor și al ofrandelor făcute în amintirea sa (Keith, II, p. 412).

Religia vedică și brahmanică nu cunoaște însă noțiunea precisă de zeu psihopomp.[91] Rudra-Śiva îndeplinește uneori un astfel de rol, dar concepția este tîrzie și probabil influențată de credințele aborigenilor pre-arieni. În orice caz, nimic din India vedică nu amintește de călăuzele altaice și nord-siberiene ale răposaților: i se arăta mortului doar calea de urmat, cam ca în bocetele funerare indoneziene și polineziene și din *Cartea tibetană a morților*. Prezența unui psihopomp nu-și avea probabil rostul în epoca vedică și brahmanică deoarece, în pofida tuturor excepțiilor și contradicțiilor din texte, drumul urmat de mort ducea la Cer, fiind astfel mai puțin primejdios decît drumul spre Infern.

Oricum, India veche cunoaște foarte puține „coborîri în Infern". Deși ideea unui Infern subpămîntean este atestată chiar în *Ṛgveda* (*cf.* Keith, II, p. 409), călătoriile extatice pe celălalt tărîm sînt foarte rare. Naciketas este dăruit „Morții" de către tatăl său și, într-adevăr, tînărul ajunge la locuința lui Yama (*Taittirīya Br.*, III, 11, 8), dar călătoria sa dincolo de mormînt nu dă impresia unei experiențe șamanice, pentru că nu implică extazul. Singurul caz atestat clar al unei călătorii extatice în lumea de dincolo este al lui Bhṛgu, „fiul" lui Varuṇa (*Śatapatha Br.*, XI, 6, 1; *Jaiminīya Br.*, I, 42–44). Zeul, luîndu-i simțirile, îi trimite sufletul să cutreiere diferitele regiuni cosmice și Infernul. Bhṛgu asistă chiar la pedepsele de care au parte cei care s-au făcut vinovați de crime rituale. Inconștiența lui Bhṛgu, călătoria sa extatică prin Cosmos, pedepsele la care este martor și care îi sînt apoi explicate chiar de Varuṇa – totul ne amintește de Ardā Vīrāf. Cu deosebirea, firește, care poate exista între o călătorie dincolo de mormînt, care dă o imagine completă a răsplăților *post-mortem*, cum este cazul lui Ardā Vīrāf, și o călătorie extatică dezvăluind un număr limitat de situații. Totuși, și într-un caz, și în celălalt, se poate descifra o schemă de călătorie inițiatică dincolo de mormînt, reluată și interpretată de cercuri ritualiste.

---

[91] Contrar tezei lui E. ARBMAN, *Rudra*, *passim*.

S-ar cuveni să amintim și motivele „șamanice" care se mai păstrează în figurile atît de complexe ale zeilor Varuṇa, Yama și Nirṛti. Fiecare din ei, pe planul său, este un zeu „legător".[92] Numeroase imnuri vedice pomenesc de „legăturile lui Varuṇa". Legăturile lui Yama (*yamasya paḍbīśa*, *AV*, V, 96, 2 etc.) poartă de obicei numele de „legăturile morții" (*mṛtyupāśah*, *AV*, VII, 112, 2; etc.). La rîndul său, Nirṛti îi leagă pe cei pe care vrea să-i piardă (*AV*, VI, 63, 1–2; etc.), iar zeii sînt rugați să îndepărteze „legăturile lui Nirṛti" (*Atharva Veda*, I, 31, 2), pentru că bolile sînt „legături", iar moartea nu este altceva decît „legătura" supremă. Am studiat în altă parte simbolismul foarte complex în care se încadrează magia „legăturilor" (Eliade, *Images et symboles*, pp. 120 și urm.; trad. rom., pp. 114 și urm.). Este suficient să amintim că unele aspecte ale acestei magii sînt șamanice. Dacă este adevărat că „legăturile" și „nodurile" se numără printre atributele cele mai specifice ale zeilor morții, nu numai în India și în Iran, ci și în alte părți (China, Oceania etc.), șamanii au și ei lațuri și lasouri de aceeași folosință: prinderea sufletelor rătăcitoare care și-au părăsit trupul. Zeii și demonii morții prind sufletele răposaților într-o plasă; șamanul tungus, de pildă, folosește un lasou pentru a prinde sufletul fugar al unui bolnav (Șirokogorov, *Psychomental Complex of the Tungus*, p. 290). Însă simbolismul „legăturii" depășește în toate privințele șamanismul propriu-zis; doar în vrăjitoria „nodurilor" și „legăturilor" se mai întîlnesc unele asemănări cu magia șamanică.

În sfîrșit, vom menționa și ascensiunea extatică a lui Arjuna pe Muntele lui Śiva, cu toate epifaniile luminoase pe care le implică (*Mahābhārata*, VII, 80 și urm.); fără a fi „șamanică", ea se încadrează în categoria ascensiunilor mistice din care face parte și ascensiunea șamanică. Cît despre experiențele luminoase, să amintim de *qaumanek* al șamanului eschimos, „fulgerul" sau „lumina" care îl face deodată să tremure din tot trupul (*cf.* mai sus, pp. 70 și urm.). Evident, „lumina interioară", care țîșnește după lungi eforturi de concentrare și de meditație, există în toate tradițiile religioase, fiind amplu atestată în India, de la Upanișade pînă la tantrism (*cf.* mai sus, pp. 71 și urm.). Am dat aceste exemple pentru a schița cadrul în care se pot înscrie unele experiențe șamanice căci, așa cum am afirmat

---

[92] *Cf.* ELIADE, *Images et symboles*, pp. 124 și urm., 130 și urm.; trad. rom., pp. 123 și urm., 137 și urm.

de atîtea ori în cursul acestei lucrări, șamanismul, în ansamblu, nu este întotdeauna și neapărat o mistică aberantă și întunecată.[93]

Să mai citățm, în treacăt, toba magică și rolul ei în magia indiană.[94] Legenda pomenește uneori de originea divină a tobei; cutare tradiție amintește că un *nāga* (spirit-șarpe) îi dezvăluie regelui Kanishka cît de folositor este *ghanta* în riturile de ploaie.[95] Se poate bănui în acest caz influența substratului anarian, cu atît mai mult cu cît, în magia populațiilor aborigene din India (magie care, fără a fi neapărat de structură șamanică, are totuși legătură cu șamanismul), tobele ocupă un loc aparte.[96] Din același motiv, nu vom aborda studiul tobei în India nearianã, nici pe cel al cultului craniilor[97], atît de important în lamaism și în numeroase alte secte indiene de orientare tantrică. Unele amănunte vor fi expuse în cele ce urmează, fără ca prin aceasta să avem pretenția unui studiu de ansamblu.

ȘAMANISMUL LA UNELE TRIBURI ABORIGENE DIN INDIA

Datorită cercetărilor lui Verrier Elwin, se cunoaște destul de bine șamanismul populației saora, alcătuită din aborigeni din Orissa, care

---

[93] Vezi și W. NÖLLE, „Schamanistische Vorstellungen im Shaktismus, în *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde*, XI, Leipzig, 1952, pp. 41–47.

[94] E. CRAWLEY, *Dress, Drinks and Drums*, pp. 236 și urm.; Claudie MARCEL-DUBOIS, *Les Instruments de musique de l'Inde ancienne,* Paris, 1941, pp. 33 și urm. (clopote), 41 și urm. (tobă pe cadru), 46 și urm. (tobă bombată cu două membrane), 63 și urm. (tobă în formă de nisiparniță). Cu privire la rolul ritual al tobei în Aśvamedha, *cf.* P. DUMONT, *L'Aśvamedha*, pp. 150 și urm. J. PRZYLUSKI atrăsese atenția asupra originii neariane a numelui indian al tobei, *damaru*; *cf.* „Un Ancien Peuple du Penjab: les Udumbara", în *Journal asiatique*, CCVIII, Paris, 1926, pp. 1–59 (pp. 34 și urm.). În legătură cu toba în cultul vedic, *cf.* J. W. HAUER, *Der Vrātya. Untersuchungen über die nichtbramanische Religion Altindiens. I: Die Vrātya als nichtbramanische Kultgenossenschaften arischer Herkunft,* Stuttgart, 1927, pp. 282 și urm.

[95] S. BEAL, trad., *Si-yu-ki: Buddhist Records of the Western World,* Londra, 2 vol., 1884, I, p. 66.

[96] *Cf.* cîteva indicații privitoare la santali, bhil și baiga, W. KOPPERS, „Probleme der indischen Religionsgeschichte", *Anthropos*, XXXV–XXXVI, 1940–1941, pp. 761–814, (p. 805 și nota 176). *Cf. id., Die Bhil in Zentralindien,* Horn și Viena, 1948, pp. 178 și urm. Vezi și R. RAHMANN, „Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", pp. 735–736.

[97] Pentru cultul craniilor din India nearianã, vezi W. RUBEN, „Eisenschmiede und Dämonen in Indien", *Internationales Archiv für Ethnographie*, supl. XXXVII, Leyda, 1939, pp. 168, 204–208, 244 etc.

prezintă un mare interes etnologic. Ne vom opri mai ales asupra autobiografiilor șamanilor și ale șamanelor saora; ele prezintă o asemănare uluitoare cu „căsătoriile inițiatice" ale șamanilor siberieni pe care le-am abordat mai sus (*cf.* pp. 81 și urm.). Se observă totuși două deosebiri: 1. deoarece saora au și șamani, și șamane, iar acestea sînt uneori chiar mai numeroase, cele două sexe fac uneori astfel de căsătorii cu o ființă din cealaltă lume; 2. în vreme ce „soțiile cerești" ale șamanilor siberieni locuiesc în cer sau, în unele cazuri, în stepă, soții spirituali ai saora locuiesc cu toții în lumea subpămînteană, în ținutul umbrelor.

Kintara, un șaman din Hatibadi, i-a spus lui Verrier Elwin următoarele: „Aveam vreo doisprezece ani cînd o femeie-spirit tutelar numită Jangmai a venit la mine în vis și mi-a spus: « Sînt mulțumită de tine; te iubesc; te iubesc atît de mult încît trebuie să mă iei de soție. » Eu însă am refuzat și vreme de un an întreg, ea a venit tot timpul la mine, mi-a făcut curte și a încercat să mă înduplece. Eu însă am refuzat-o mereu, pînă în ziua cînd s-a supărat și și-a trimis cîinele (tigrul) să mă muște. Atunci m-am speriat și am primit să mă căsătoresc cu ea. Dar, aproape imediat, o altă protectoare a venit să mă roage s-o iau pe ea de soție. Cînd prima dintre cele două fete a aflat, a spus: « Eu te-am iubit mai întîi, și te socotesc soțul meu. Iată că acum tu iubești pe alta, dar eu n-am să îngădui așa ceva. » Prin urmare, am răspuns „nu" celei de-a doua fete. Însă prima, în turbarea și gelozia ei, m-a făcut să înnebunesc, m-a dus în junglă și mi-a furat mințile. Vreme de un an întreg, a făcut din mine tot ce a vrut." În cele din urmă, părinții băiatului au chemat un șaman dintr-un sat vecin, iar prima fată a vorbit prin glasul lui : „Nu vă temeți. Am să-l iau de bărbat... Am să-l ajut pe băiat totdeauna cînd îi va fi greu." Mulțumit, tatăl a pregătit nunta. După cinci ani, Kintara s-a însurat cu o femeie din sat. După nuntă, Jangmai, protectoarea, i-a vorbit lui Dasuni, tînăra mireasă, prin glasul bărbatului amîndurora, spunînd: „Ai să trăiești de acum înainte cu bărbatul meu. Ai să scoți apă din fîntînă, ai să macini orezul și ai să fierbi mîncarea: ai să faci totul, eu nu pot face nimic. Trebuie să trăiesc în lumea subpămînteană. Tot ce pot face este să ajut dacă se ivește un necaz. Spune-mi, ai să mă cinstești ori ai să te certi cu mine?" Dasuni a răspuns : „De ce să mă cert cu tine? Tu ești o femeie-zeu și am să-ți dau tot ce-ți trebuie." Jangmai a fost mulțumită de răspuns și a spus : „Bine. Tu și cu mine vom trăi ca două surori." Apoi

mi-a spus: „Ai grijă de femeia asta așa cum ai avut grijă de mine. N-o bate. Nu-i face nici un rău.“ După aceea a plecat. De la femeia sa pământeană, Kintara a avut un fiu și trei fiice, iar de la protectoarea sa, un fiu și două fiice, care trăiau în lumea subpământeană. Cînd a venit pe lume băiatul, a continuat Kintara, protectoarea „mi l-a adus și mi-a spus ce nume i-a dat; mi l-a pus pe genunchi și mi-a cerut să fac tot ce trebuie pentru a-l hrăni. Cînd i-am spus că așa am să fac, a plecat cu copilul în lumea inferioară. Am tăiat o capră pentru copil și am sfințit o oală.“[98]

Aceeași schemă – vizita unui spirit, cerere în căsătorie, împotrivire, perioadă de criză acută care se rezolvă cînd propunerea este acceptată – se întîlnește la fetele „alese“ să devină șamane. „Visul în urma căruia fata este nevoită să-și accepte meseria și primește pecetea aprobării supranaturale ia forma vizitelor unui pretendent din lumea subpământeană care îi propune căsătoria, cu toate consecințele sale extatice și numinoase. « Soțul » este un hindus, frumos și bine îmbrăcat, bogat și avînd multe obiceiuri necunoscute populației saora. După tradiție, acesta sosește în toiul nopții; cînd intră în cameră, toți locuitorii casei sînt ca prinși într-o vrajă și cad într-un somn profund. La început, și aproape în toate cazurile, fata refuză, pentru că meseria de șamană este grea și plină de primejdii. Din această clipă începe să fie chinuită de coșmaruri; iubitul său divin o duce cu el în lumea subpământeană sau amenință să o arunce de undeva, de sus. De obicei, se îmbolnăvește: se întîmplă chiar să-și piardă mințile pentru o vreme și rătăcește, cu părul în neorînduială, pe cîmp și prin pădure. În acest moment intervine familia. Cum, în majoritatea cazurilor, fata a primit o instruire și o pregătire de mai multă vreme, fiecare știe la ce să se aștepte, și chiar dacă fata nu povestește nimic părinților săi, aceștia știu destul de bine ce se întîmplă. Totuși, fata trebuie să le mărturisească părinților săi că a fost « chemată », a refuzat și este acum în primejdie. Mintea sa este ușurată pe loc de povara vinei și le dă părinților libertatea deplină de a acționa, iar ei pregătesc fără întîrziere căsătoria fetei cu protectorul său.

După căsătorie, soțul-spirit al șamanei vine tot timpul la ea și rămîne pînă în zori. Se întîmplă uneori s-o ia cu el în junglă, unde o hrănește cu vin de palmier. Cînd a sosit clipa, vine pe lume un

---

[98] V. ELWIN, *The Religion of an Indian Tribe,* Londra și New York, 1955, pp. 135–137.

copil, iar tatăl-spirit i-l aduce în fiecare noapte mamei, ca să-l îngrijească. Legătura lor nu este însă în mod esențial sexuală; important este că soțul protector își inspiră și își pregătește tînăra soție în vis, iar atunci cînd ea își va îndeplini funcțiile sacre, se așază lîngă ea și îi spune tot ceea ce trebuie să facă "(Elwin, *ibid.*, pp. 147–148).

O șamană își amintește de prima vizită pe care i-a făcut-o – în vis – un spirit protector „îmbrăcat în haine hinduse foarte elegante". L-a refuzat, și atunci, a spus ea, „m-a luat într-un vîrtej și m-a dus pînă la un copac uriaș unde m-a pus pe o creangă subțire. A început apoi să cînte și așa, cîntînd, să mă legene la dreapta și la stînga. Eram atît de înspăimîntată la gîndul că voi cădea de la o asemenea înălțime încît m-am grăbit să primesc să-l iau de bărbat" (*ibid.*, p. 153). Putem recunoaște unele motive tipic inițiatice: vîrtejul, copacul, legănatul.

O altă șamană era deja măritată și avea un copil cînd a primit vizita unui protector și s-a îmbolnăvit. „Am trimis după o șamană iar Rasuno (spiritul protector) a venit și a vorbit prin glasul ei : « Am s-o iau de soție; dacă nu vrea, are să ajungă nebună »". Și ea și soțul ei au încercat, dar în zadar, să se împotrivească, oferind sacrificii pentru protector. Pînă la urmă a fost nevoită să accepte și a învățat, în vis, știința șamanizării. A avut doi copii în lumea subpămînteană (*ibid.*, pp. 151–52).

În ședința șamanică a populației saora, șamanul este posedat de spiritul protectorului sau al zeului invocat, care vorbește îndelung prin glasul său. După ce l-a luat în stăpînire pe șaman – sau pe șamană –, spiritul dezvăluie cauza bolii și îi spune ce anume trebuie făcut (de obicei un sacrificiu sau ofrande). „Șamanismul" prin posedare este cunoscut și în alte provincii ale Indiei.[99]

„Căsătoria cu un spirit" a șamanilor saora pare a fi un fenomen unic în India aborigenă; oricum, nu este de origine kolariană. Aceasta este una din concluziile studiului comparativ bogat documentat al lui Rudolf Rahmann, „Shamanistic and Related Phenomena in Northern

---

[99] *Cf.* Edward B. HARPER, „Shamanism in South India", în *Southwestern Journal of Anthropology*, XIII, Albuquerque, 1957, pp. 267–287, cu privire la practicile „șamanice" în nord-vestul regiunii Mysore. Acestea sînt fenomene de posedare și nu implică neapărat o structură sau o ideologie șamanică. Vom găsi alte exemple – prezentate corect, drept cazuri de posedare de către zei sau demoni – în excelenta monografie a lui Louis DUMONT, *Une Sous-Caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religion des Pramalai Kallar*, Paris, 1957, pp. 347 și urm. (posedare de către zei), 406 și urm. (posedare de către demoni).

and Middle India".[100] Vom cita unele din concluziile acestui important studiu.

1. Alegerea „supranaturală" a viitorului șaman este indispensabilă la populațiile saora (savara), bondo, birhor și baiga. La baiga, khond și bondo, alegerea „supranaturală" este necesară chiar dacă funcția șamanului este ereditară. La populațiile juang, birhor, oraon și muria, „alesul" dovedește, de obicei, însușiri psihice proprii șamanismului (Rahmann, *ibid.*, p. 730).

2. Pregătirea sistematică a viitorilor șamani este obligatorie într-un mare număr de triburi (santal, munda, saora, baiga, oraon, bhil etc.; *cf. ibid.*). Dovezi indiscutabile ale existenței unei ceremonii de inițiere se găsesc la triburile santal, munda, baiga, oraon și bhil, și se poate presupune că aceeași ceremonie există și la triburile korku și maler (*ibid.*).

3. Șamanii au spirite protectoare personale la triburile santal, saora, korwa, birhor, bhuiya, baiga, oraon, khond și maler (*ibid.*, p. 731). „Deoarece datele de care dispunem cu privire la cele mai multe dintre aceste triburi sînt incomplete și destul de vagi, se poate presupune fără teamă că trăsăturile de care am vorbit apar în realitate în număr mult mai mare și cu mai multă claritate decît reies ele din documentele de care dispunem. Însă materialul prezentat pînă acum garantează afirmația generală că în magia și șamanismul din nordul și din centrul Indiei, se întîlnesc următoarele elemente: școli de șamani sau cel puțin o anumită pregătire sistematică a candidaților; o inițiere; un spirit protector personal; o chemare făcută de un spirit sau de un zeu" (*ibid.*).

4. Printre accesoriile folosite de șaman, coșul de nuiele are rolul cel mai important. „Coșul este un element străvechi în cultura popoarelor munda" (*ibid.*, p. 733). Întocmai cum șamanul siberian își provoacă transa bătînd toba, magicienii din nordul și din centrul Indiei încearcă să ajungă la același rezultat scuturînd orezul în coș" (*ibid.*). Aceasta explică absența aproape totală a tobelor în șamanis-

---

[100] În *Anthropos*, LIV, 1959, pp. 681–760; *cf.* pp. 722, 754. Într-o primă parte descriptivă (pp. 683–715), autorul prezintă materialul legat de triburile de limbă munda, sau triburi kolariene (santal, munda, korku, savara/saora, birhr etc.), triburile de limbă ariană (bhuiya, baiga, bhil) și triburile de limbă dravidiană (oraon, khond, gond etc.). Cu privire la șamanismul tribului munda, *cf.* și rev. J. HOFFMANN (cu reverendul A. van EMELEN), *Encyclopaedia Mundarica*, Patna, 4 vol., 1930–1938, II, pp. 422 și urm. și KOPPERS, „Probleme der indischen Religionsgeschichte", pp. 801 și urm.

mul din India Centrală și Septentrională. „Coșul are aproape același rol“ (*ibid.*).

5. Scările au și ele rolul lor în ritualurile șamanice ale unor popoare. *Barua* baiga „își înalță un mic altar, în fața căruia înfige doi stîlpi. Aproape de altar poate avea o scară de lemn, un leagăn, o frînghie cu țepi de fier, un lanț de fier cu ghimpi ascuțiți, o scîndură cu cuie și pantofi în care s-au înfipt cuie ascuțite. În timpul transei, urcă uneori scara fără să o atingă cu mîinile și se lovește cu instrumentele înșirate mai sus. Răspunde la întrebări fie din vîrful scării, fie de pe scîndura cu cuie“ (*ibid.*, p. 702). Scara șamanică este atestată și la tribul gond din Mohaghir (*cf.* Koppers, *Die Bhil in Zentralindien*, pl. XIII, 1). William Crooke relatează că șamanul triburilor dusadh și djangar (care locuiesc în partea de răsărit a vechii provincii din nord-estul Indiei) face o scară din tăișuri de săbii de lemn, „pe care preotul este obligat să urce punînd talpa pe tăișul armelor. Cînd ajunge sus, taie capul unui cocoș alb legat la capătul de sus al scării“.[101] La saora, „se trece un băț de bambus prin acoperișul casei în care se îndeplinește ritul, pînă cînd se sprijină de podeaua camerei principale. Elwin îl numește « scara cerească »... Șamana a întins o rogojină nouă la picioarele bățului și a înfipt un cocoș pe una din crengile scării“ (Rahmann, *ibid.*, p. 696).

6. Rahmann interpretează corect, ca reprezentînd Arborele Cosmic, „movilița de pămînt cu tufa de busuioc sfînt pe care *ojha* santal și *marang deora* munda o țin la ei acasă... Același simbolism al muntelui lumii sau al arborelui șamanic se regăsește în bucățile de argilă combinate cu șarpele de fier și tridentul în școala șamanilor – șerpi oraon, în piatra cilindrică folosită la consacrarea preliminară (ceremonia pre-inițiatică) a șamanilor santal, precum și în scaunul turnant al tribului munda și, în sfîrșit, în piatra pe care *sokha* oraon, într-o viziune nocturnă, o vede drept chipul lui Śiva “ (*ibid.*, pp. 738–739).

7. Într-un mare număr de triburi (vezi lista în *ibid.*, p. 748, nota 191), șamanul cheamă sufletul răposatului între a treia și a zecea zi după moarte (*ibid.*, pp. 748 și urm.). Dar nu găsim nici o dovadă a existenței ritualului altaic și siberian tipic șamanului care însoțește sufletul răposatului în ținutul morților (vezi mai sus, pp. 197 și urm.).

---

[101] W. CROOKE, *Popular Religion and Folk-Lore of Northern India*, Westminster, 2 vol., 1896, citat de RAHMANN, p. 737. Cu privire la ritualurile triburilor lolo și kachin, vezi mai jos, pp. 401 și urm.

În concluzie, Rahmann consideră că „șamanismul constă, în esență, într-o relație specifică cu un spirit protector, relație care se manifestă astfel: spiritul pune stăpînire pe șaman, care devine mediumul său, sau pătrunde în șaman pentru a-l înzestra cu o știință și o putere superioare, și mai ales cu putere asupra altor spirite“ (Rahmann, p. 751). Această definiție face o minunată sinteză a caracteristicilor șamanismului din India Centrală și Septentrională, care nu se poate însă aplica altor forme de șamanism (ca, de exemplu, celui din Asia Centrală și Septentrională). Elementele „ascensionale“ (scară, stîlp, arbore șamanic, axis mundi etc.) – asupra cărora autorul a atras atenția – necesită o definiție mai precisă a șamanismului. Din punct de vedere istoric, autorul conchide că „unele fenomene șamanice s-au produs cu siguranță în India înainte de apariția saktismului, și nu ar trebui să presupunem că popoarele munda nu au fost afectate de aceste fenomene“(*ibid.*, p. 753).

CAPITOLUL XII

Simbolisme și tehnici șamanice în Tibet, China și Extremul Orient

BUDISM, TANTRISM, LAMAISM

Cînd, după Iluminare, Buddha a vizitat pentru prima oară orașul său natal, Kapilavastu, a dovedit unele „puteri miraculoase". Pentru a-i convinge pe ai săi de puterile sale spirituale și a le pregăti convertirea, s-a înălțat în văzduh, și-a tăiat trupul în bucăți și a lăsat capul și membrele să cadă la pămînt, pentru ca apoi să le adune, sub ochii uluiți ai celor de față. Miracolul este evocat chiar de Aśvagosha (*Buddha-carita-kavya*, v. 1551 și urm.), dar ea este atît de adînc înrădăcinată în tradiția magiei indiene încît a devenit minunea-tip a fachirismului. Celebrul *rope-trick* („miracolul frînghiei") al fachirilor creează iluzia unei frînghii care se înalță sus de tot la Cer și pe care, la îndemnul maestrului, se cațără un tînăr discipol pînă ce nu se mai zărește. Fachirul își aruncă atunci cuțitul în sus – iar membrele tînărului cad la pămînt, unul după altul.[1]

Istoria acestui *rope-trick*, care este foarte lungă, trebuie legată de două rituri șamanice: cel al sfîrtecării inițiatice a viitorului șaman de către „demoni" și cel al înălțării la Cer. Ne aducem aminte de „visele inițiatice" ale șamanilor siberieni: candidatul asistă la sfîrtecarea propriului său trup de către sufletele strămoșilor ori de către spiritele rele. Oasele sale sînt apoi adunate și lipite cu fier, pielea este înlocuită, iar viitorul șaman, înviind, are un „trup nou", pe care îl poate lovi cu cuțitul, străpunge cu sabia, atinge cu fierul înroșit fără să se rănească. Se cuvine remarcat faptul că fachirii indieni sînt

---

[1] *Cf.* ELIADE, *Le Yoga*, pp. 319 și urm.; trad. rom., pp. 274 și urm. Vezi și A. JACOBY, „Zum Zerstückelungs-und Wiederbelebungswunder der indischen Fakire", *Archiv für Religionswissenschaft*, XVII, Leipzig, 1914, pp. 455–475. Nu are rost să mai spunem că nu ne preocupă „realitatea" acestei încercări magice. Singurul nostru scop este de a arăta în ce măsură astfel de fenomene magice presupun o ideologie și o tehnică șamanică. *Cf.* ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 200 și urm.; trad. rom. pp., 152 și urm.

socotiți în stare să facă aceleași minuni. În *rope-trick*, ei își supun ajutoarele, într-un fel, „sfîrtecării inițiatice" la care confrații lor siberieni sînt supuși în vis. De altfel, deși a devenit o specialitate a fachirismului indian, *rope-trick* se întîlnește și în regiuni îndepărtate precum China, Java, Mexicul antic și Europa medievală. Călătorul marocan Ibn Battūta[2] l-a notat în China în secolul al XIV-lea. Melton[3] l-a observat la Djakarta în secolul al XVII-lea, iar Sahagún[4] îl atestă în Mexic în termeni aproape identici. Cît despre Europa, numeroase texte, cel puțin începînd cu secolul al XIII-lea, pomenesc de minuni asemănătoare, făcute de vrăjitori și magicieni, care aveau și facultatea de a zbura și de a se face nevăzuți, întocmai ca șamanii și ca yoghinii.[5]

---

[2] *Voyages d'ibn Batoutah*, text arab editat și tradus de C. Defrémery și dr. B.R. Sanguinetti, Paris, 4 vol., 1853–1879, IV, pp. 291–292: „...Apoi luă o bilă de lemn care avea mai multe găuri, prin care erau trecute curele lungi. O aruncă în aer, iar bila se ridică atît de sus încît nu se mai zări. (...) Cînd nu mai avu în mînă decît un capăt de curea, scamatorul porunci unuia din ucenici să se prindă de el și să se înalțe în văzduh, iar acesta ascultă și se înălță pînă se făcu nevăzut. Scamatorul îl strigă de trei ori, dar nu primi răspuns; atunci luă un cuțit, ca și cum s-ar fi mîniat, se prinse de frînghie și se făcu la rîndu-i nevăzut. Apoi aruncă pe pămînt o mînă a copilului, pe urmă un picior, apoi cealaltă mînă, celălalt picior, trupul și capul. Coborî suflînd din greu și gîfîind, cu hainele pătate de sînge. (...) Emirul îi porunci ceva, iar omul luă membrele băiatului, le puse la un loc, și copilul se ridică în picioare. Toate acestea mă umplură de uimire și simții cum îmi bate inima, ca atunci cînd fusesem martor, la regele Indiei, la un lucru asemănător..." *Cf.* și H. YULE, trad., *The Book of Ser Marco Polo* (H. CORDIER, ed.), Londra, 2 vol., 1921, I, pp. 318 și urm. Cu privire la *rope-trick* din legendele hagiografice musulmane, vezi L. MASSIGNON, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922 : étude d'histoire religieuse* , Paris, 2 vol., 1922, I, pp. 80 și urm.

[3] Pasaj preluat de A. JACOBY, *ibid.*, pp. 460 și urm.

[4] E. SELER, „Zauberei im alten Mexiko" în *Globus*, LXXVIII, 6, 1900, pp. 89–91; reluat în lucrarea sa *Gesammelte Abhandlungen zur amerikanischen Sprach- und Alterthumskunde*, Berlin, 5 vol., 1902–1913, II, pp. 78–86 (pp. 84–85) (după Sahagún).

[5] Vezi numeroasele exemple grupate de JACOBY, *op. cit.*, pp. 466 și urm., și de ELIADE, *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 200 și urm.; trad. rom., pp. 152 și urm.; *cf.* și *id.*, *Le Yoga*, p. 319; trad. rom., p. 274. Nu putem preciza încă dacă *rope-trick* al vrăjitorilor europeni se datorește unei influențe a magiei orientale sau dacă izvorăște din vechile tehnici șamanice locale. Faptul că, pe de o parte, *rope-trick* este atestat în Mexic, iar pe de altă parte, sfîrtecarea inițiatică a magicianului se întîlnește și în Australia, în Indonezia și în America de Sud ne face să credem că în Europa ar putea fi vorba de o supraviețuire a tehnicilor magice locale, pre-indoeuropene. Cu privire la simbolismul levitației și al „zborului magic", vezi Ananda COOMARASWAMY, *Hinduism and Buddhism* , New York, 1943, p. 83, nota 269.

Rope-trick-ul fachirilor nu este decît o variantă spectaculoasă a înălțării șamanului la Cer, care rămîne totdeauna simbolică, pentru că trupul șamanului nu dispare, iar călătoria la Cer are loc „în minte". Dar simbolismul frînghiei, ca și cel al scării, implică în mod necesar comunicarea dintre Cer și Pămînt. Prin mijlocirea unei frînghii sau a unei scări (ca, de altfel, cu ajutorul unei liane, al unei punți, al unui lanț de săgeți), zeii coboară pe Pămînt, iar oamenii urcă la Cer. Tradiția este străveche și larg răspîndită, fiind întîlnită și în India, și în Tibet. Buddha coboară din Cerul Trayastriṃśa pe o scară, vrînd să „bată drumul oamenilor"; din vîrful scării se pot vedea, deasupra, toate Brahmaloka, iar dedesubt, prăpastia Infernului[6], căci scara este un adevărat *Axis Mundi* care se înalță în Centrul Universului. Scara miraculoasă este înfățișată pe reliefurile de la Bhārhut și de la Sanchi, iar în pictura budistă tibetană slujește și oamenilor, pentru a urca la Cer.[7]

În Tibet, funcția rituală și mitologică a frînghiei este și mai clar atestată, mai ales în tradițiile pre-budiste. Primul rege al Tibetului, Bna-k'ri-bstan-po, ar fi coborît din Cer cu ajutorul unei frînghii numite *rmu-t'ag*.[8] Frînghia mitică era înfățișată și pe mormintele regale, semn că suveranii urcau la Cer după moarte. De fapt, pentru regi, comunicarea dintre Cer și Pămînt nu s-a întrerupt niciodată. Tibetanii mai credeau că în timpurile străvechi, suveranii nu mureau, ci se înălțau la Cer[9], concepție care oglindește amintirea unui „paradis pierdut".

Tot în tradițiile bon se vorbește de un clan, dMu, nume care desemnează totodată o categorie de zei: aceștia locuiesc în Cer, iar

---

[6] *Cf.* Svayamātṛṇṇā: Janua Coeli, pp. 27, nota 8; 42, nota 64.

[7] Giuseppe TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma, 2 vol., 1949, II, p. 348, și poemul nr. 12, pl. XIV–XXII. Cu privire la simbolismul scării, vezi și mai jos, p. 442

[8] R. STEIN, *Leao-Tche*, p. 68, nota 1. Autorul amintește că Jäschke, în dicționarul său, citează la acest termen „rgyal-rabs" și precizează că acesta pare să desemneze unele mijloace supranaturale de comunicare dintre vechii regi tibetani și strămoșii lor care rămîn printre zei. Vezi și H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, pp. 141, 150, 153, 245; *id.*, *The Religions of Tibet* (trad. engl.), New York, 1961, pp. 19–20; M. HERMANNS, *Mythen und Mysterien, Magie und Religion der Tibeter*, Köln, 1956, pp. 35 și urm.

[9] G. TUCCI, II, pp. 733–734. Autorul amintește mitul chinez și t'aï al comunicării dintre Cer și Pămînt, asupra căruia vom reveni. La Gilgit, unde religia bon a fost foarte puternică, se întîlnește chiar în zilele noastre tradiția unui lanț de aur care leagă Cerul de Pămînt (*ibid.*, p. 734, citînd *Folklore*, XXV, 1914, p. 397).

morții ajung la ei cățărîndu-se pe o scară sau pe o frînghie. Pe Pămînt se afla odinioară o categorie de preoți care pretindeau că au puterea de a-i călăuzi pe răposați la Cer, pentru că erau stăpînii frînghiei sau ai scării: aceștia erau dMu (Tucci, *op. cit.*, p. 714). Frînghia, care lega pe atunci Pămîntul de Cer și slujea înălțării morților spre locuința cerească a zeilor dMu, a fost înlocuită la alți preoți bon de frînghia divinatorie (*ibid.*, p. 716). Simbolul s-a păstrat – poate – în bucățica de postav a populației na-khi care reprezintă „puntea pe care sufletul ajunge în împărăția zeilor" (*ibid.*, citîndu-l pe Rock; vezi mai jos, pp. 404 și urm.). Toate aceste aspecte fac parte integrantă din complexul șamanic al ascensiunii și al psihopompiei.

Ar fi imposibil să prezentăm în cîteva pagini toate celelalte motive șamanice prezente în miturile și ritualurile bon-po[10] și care se

---

[10] De la lucrarea lui KLAPROTH, „Description du Tibet", publicată în *Journal asiatique*, seria a II-a, IV, 1829, pp. 81–158, 241–324; VI, 1830, pp. 161–246, 321–350; *cf.* pp. 97, 148 etc., savanții occidentali, mergînd prin aceasta pe urmele învățaților chinezi, au identificat daoismul cu religia bon-po; vezi istoria acestei confuzii (datorată, probabil, unei greșeli a lui Abel Rémusat, care înțelesese termenul tao-chih drept „daoistul") în W. W. ROCKHILL, *The Land of the Lamas: Notes of a Journey through China, Mongolia, and Tibet*, New York și Londra, 1891, pp. 217 și urm., *cf.* și YULE, *The Book of Ser Marco Polo*, I, pp. 323 și urm. Cu privire la religia bon, vezi TUCCI, *Tibetan Painted Scrolls*, II, pp. 711–738; lucrările deja citate de H. HOFFMANN și articolul său „Gšen. Eine lexikographisch-religionswissenschaftliche Untersuchung" în *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, XCVIII, Leipzig, 1944, pp. 340–358, (în special pp. 344 și urm.); M. HERMANNS, *Mythen*, p. 232 și *passim*; Li An-che, „Bon: the Magico-Religious Belief of the Tibetan-Speaking Peoples" în *Southwestern Journal of Anthropology*, IV, 1, Albuquerque, 1948, pp. 31–41; S. HUMMEL, *Geheimnisse tibetischer Malerein. II: Lamaistische Studien*, Leipzig, 2 vol., 1949–1959, pp. 30 și urm.; R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, pp. 425 și urm.; *id.*, „Die tibetische Bön-Religion" în *Archiv für Völkerkunde*, II, Viena, 1947, pp. 26–68. Cu privire la panteonul lamaist și la divinitățile bolii și ale vindecării, vezi: Eugen PANDER, „Das lamaistische Pantheon", *Zeitschrift für Ethnologie*, XXI, Berlin, 1889, pp. 44–78; F. G. REINHOLD-MÜLLER, „Die Krankheits- und Heilgottheiten des Lamaismus", *Anthropos*, XXII, 1927, pp. 956–991. HUMMEL a întreprins o analiză istorică a religiei bon, comparînd-o nu numai cu șamanismul din centrul și din nordul Asiei, ci și cu concepțiile religioase din vechiul Orient Apropiat și cu cele ale indo-europenilor; *cf.* „Grundzüge einer Urgeschichte der tibetischen Kultur", în *Jahrbuch des Museums für Völkerkunde*, XIII, 1954, Leipzig, 1955, pp. 73–134, în special pp. 96 și urm.; *id.*, „Eurasiatische Traditionen in der tibetischen Bon-Religion", în *Opuscula ethnologica memoriae Ludovici Biro sacra*, Budapesta, 1959, pp. 165–212 (în special pp. 198 și urm.).

păstrează în lamaism și în tantrismul indo-tibetan. Preoții bon-po nu se deosebesc cu nimic de adevărații șamani; ei se împart chiar în bon-po „albi" și bon-po „negri", deși toți folosesc toba pentru rituri. Unii spun că sînt „posedați de zei"; cei mai mulți practică exorcismul (Tucci, pp. 715 și urm.). O categorie de bon-po purta numele de „stăpîni ai frînghiei cerești" *(ibid.*, p. 717). *Pawo* și *nyen-jomo* sînt mediumuri, atît bărbații, cît și femeile, fiind socotiți de budiști drept reprezentanții tipici ai bon. Ei nu depind de mînăstirile bon din Sikkim și Bhutan și par a fi rămășițele bon în forma sa cea mai veche, neorganizată, așa cum exista ea înainte ca *Bon dtkar* (bon „alb") să se fi dezvoltat după modelul budismului (Nebesky-Wojkowitz, *Oracles*, p. 425). După cît se pare, aceștia ajung să fie posedați de spiritele morților, iar în timpul transei intră în legătură cu divinitățile lor protectoare.[11] Cît despre mediumurile bon, una din principalele lor funcții era de a „sluji pentru o vreme drept purtători de cuvînt ai morților care urmau să fie apoi însoțiți pe lumea cealaltă".[12]

Șamanii bon își folosesc tobele, după cum se spune, ca vehicule care le permit să se deplaseze prin văzduh. Zborul lui Naro bon chung cu prilejul călătoriei sale magice cu Milarēpa este un exemplu clasic în acest sens.[13] „Legenda care spune că gShen rab mi bo zbura pe o roată uriașă, el stînd în mijloc, iar cei opt învățăcei pe cele șapte spițe, ar putea foarte bine reprezenta supraviețuirea unei tradiții asemănătoare".[14] Vehiculul fusese probabil, la origine, toba șamanică, înlocuită mai tîrziu de roată, simbol budist. Cura șamanului bon

---

[11] NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, p. 425. *Cf.* și J. MORRIS, *Living with the Lepchas*, Londra, 1938, pp. 123 și urm. (descrierea transei unei femei-medium). După HERMANNS, șamanismul lepcha nu este identic cu bon-po, ci reprezintă o formă mai arhaică de șamanism; *cf. The Indo-Tibetans* , Bombay, 1954, pp. 49–58.

[12] NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, p. 428. Și la populația lepcha, șamana cheamă spiritul mortului să intre în ea, înainte de a fi dus pe tărîmul celălalt; *cf. id.*, „Ancient Funeral Ceremonies of the Lepchas", în *Eastern Anthropologist*, V, 1, Lucknow, 1951, pp. 27–39 (pp. 33 și urm.).

[13] Text tradus de H. HOFFMANN, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion*, p. 274.

[14] NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, p. 542. Cu privire la divinația prin tobă a preoților bon din Sikkim și Bhoutan, tehnică asemănătoare celei folosite de șamanii siberieni, *cf. id.*, Tibetan Drum Divination, „Ngamo", în *Ethnos*, XVII, 1952, pp. 149–157.

cuprinde căutarea sufletului bolnavului (*cf.* H. Hoffmann, *Quellen*, pp. 117 și urm.), technică specific șamanică. O ceremonie asemănătoare are loc cînd exorcistul tibetan este chemat să vindece un bolnav și pornește în căutarea sufletului acestuia.[15] Aducerea sufletului bolnavului necesită uneori un ritual extrem de complex, care implică mai multe obiecte (fire de cinci culori diferite, săgeți etc.) și efigii.[16] René de Nebesky-Wojkowitz a pus recent în evidență alte elemente șamanice în lamaismul tibetan (*cf. Oracles*, pp. 538 și urm.). În oracolul statului, transa profetică, indispensabilă divinației ceremoniale, prezintă un caracter parașamanic foarte accentuat.[17]

Lamaismul a păstrat aproape integral tradiția șamanică bon. Pînă și cei mai vestiți maeștri ai budismului tibetan ar fi făcut, se spune, vindecări și minuni în cea mai pură tradiție a șamanismului. Unele elemente care au contribuit la elaborarea lamaismului sînt probabil de origine tantrică și poate indiană. Însă deosebirea nu este întotdeauna clară: atunci cînd, după o legendă tibetană, Vairochana, discipolul și colaboratorul lui Padmasambhava, scoate din trupul reginei Ts'epongts'a duhul bolii sub forma unei agrafe negre[18], ne găsim oare în fața unei tradiții indiene sau tibetane? Padmasambhava nu numai că dovedește puterea bine cunoscută de zbor magic a *bodhisattva* și a arhaților, străbătînd văzduhul, înălțîndu-se la Cer și devenind el însuși *bodhisattva*. Legenda lui cuprinde unele aspecte pur șamanice: el dansează, pe acoperișul casei, un dans mistic, avînd drept veșmînt doar „cele șapte podoabe din os" (Bleichsteiner, p. 67), ceea ce ne trimite la costumul șamanului siberian.

---

[15] *Cf.* descrierea unei ședințe cu un exorcist din Lhassa la S. H. RIBBACH, *Drogpa Namgyal. Ein Tibeterleben*, München și Planegg, 1940, pp. 187 și urm.; *cf.* și H. HOFFMANN, *Quellen*, pp. 205 și urm.

[16] *Cf.* textul din secolul al XVIII-lea, tradus și comentat de F. D. LESSING, „Calling the Soul: a Lamaist Ritual", în *Semitic and Oriental Studies: a Volume Presented to William Popper on the Occasion of his Seventy-Fifth Birthday*, October 29, 1949, W. J. FISCHEL, ed., Berkeley și Los Angeles, 1951, pp. 263–284.

[17] NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles*, pp. 428 și urm.; *cf.* și *id.*, „Das tibetische Staatsorakel", în *Archiv für Völkerkunde*, III, Viena, 1948, pp. 136–155 și în special D. SCHRÖDER, „Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)", partea întîi, pp. 27–33, 846, 850; partea a doua, pp. 237–248 și *id.*, „Zur Struktur des Schamanismus", pp. 867–868, 872–873 (despre *gurtum* (șamanul) *kukunor*).

[18] R. BLEICHSTEINER, *L'Église jaune*, p. 71.

Se știe care este rolul craniilor omenești și al femeilor în ceremoniile tantrice[19] și lamaiste.[20] Așa-zisul dans al scheletului are o importanță aparte în scenariile dramatice numite *tcham* al căror scop este, printre altele, familiarizarea spectatorilor cu imaginile înfricoșătoare ale divinităților protectoare care se înfățișează în starea de *bardo*, adică în starea intermediară dintre moarte și o nouă reincarnare. Din acest punct de vedere, *tcham* poate fi socotit o ceremonie inițiatică, pentru că aduce unele revelații legate de experiențele postume. Or, asemănarea dintre costumele și măștile tibetane în formă de schelet și costumele șamanilor din Asia Centrală și Septentrională este izbitoare. În unele cazuri, este vorba fără nici o îndoială de influențe lamaiste, evidente, de altfel, și în alte podoabe ale costumului șamanic siberian și chiar în anumite forme ale tobei. Totuși, nu trebuie să ne grăbim în a conchide că rolul scheletului în simbolismul costumului șamanic din Asia Septentrională dovedește doar o influență lamaistă. O asemenea influență, dacă a existat într-adevăr, nu a făcut decît să consolideze unele concepții autohtone

---

[19] Vezi ELIADE, *Le Yoga*, pp. 294 și urm., cu privire la aghorē și kāpālika („purtători de cranii"); trad. rom., pp. 254 și urm. Se pare că sectele ascetice și totodată orgiastice, care mai practicau canibalismul la sfîrșitul secolului al XIX-lea (*cf. ibid.*), asimilaseră unele tradiții aberante legate de cultul craniilor (care implică, de altfel, adesea, mestecarea rituală a rudelor; *cf.*, de ex., obiceiul isedonilor, notat de Herodot, IV, 26). Cu privire la precedentele preistorice ale cultului craniilor, *cf.* H. BREUIL și H. OBERMAIER, „Crânes paléolithiques façonnés en coupe", *L'Anthropologie*, XX, 1909, pp. 523–530; P. WERNERT, „L'Anthropophagie rituelle et paléolithique et la chasse aux têtes aux époques actuelle et paléolithique", în *L'Anthropologie*, XLVI, 1936, pp. 33–43; *id.*, „Culte des crânes. Représentations des esprits des défunts et des ancêtres", în M. GORCE, R. MORTIER și alții, *Histoire générale des religions*, Paris, 5 vol., 1944–1951, pp. 51–102 și *passim*; J. MARINGER, *Vorgeschichtliche Religion*, pp. 112 și urm., 220 și urm., 248 și urm.

[20] Cf. W. W. ROCKHILL, „On the Use of Skulls in Lamaist Ceremonies", *Proceedings of the American Oriental Society*, XL, 1888, New Haven, 1890, pp. XXIV–XXXI; B. LAUFER, *Use of Human Skulls and Bones in Tibet* (Field Museum of Natural History, Department of Anthropoloy Publication), X, Chicago, 1923. Tibetanii foloseau craniile taților lor, ca și isedonii (*ibid.*, p. 2), dar cultul familial a dispărut în zilele noastre, iar după LAUFER (*ibid.*, p. 5), rolul magico-religios al craniilor ar fi o inovație tantrică (saivaistă). Este însă posibil ca influențele indiene să se fi suprapus peste un fond vechi de credințe locale; *cf.* rolul religios și divinatoriu al craniilor șamanilor la iukaghiri (JOCHELSON, *The Yukaghir*, p. 165). Cu privire la relațiile proto-istorice dintre cultul craniilor și ideea reînnoirii vieții cosmice, în China și în Indonezia, *cf.* Carl HENTZE, „Zur ursprünglichen Bedeutung des chinesischen Zeichens t'où = Kopf", *Anthropos*, XLV, 1950, pp. 801–820.

străvechi, legate de sacralitatea osului de animal și, prin urmare, a osului de om (vezi mai sus, pp. 157 și urm.). Cît despre rolul imaginii propriului schelet, atît de important în tehnicile meditative ale budismului mongol, să nu uităm că inițierea șamanului eschimos cuprinde și contemplarea propriului schelet: ne amintim că viitorul *angakok* își desprinde, în minte, trupul de carne și de sînge pînă rămîn doar oasele (*cf.* mai sus, p. 72). În lipsa unor informații mai cuprinzătoare, înclinăm să credem că acest tip de meditație aparține unui strat arhaic de spiritualitate pre-budistă, întemeiată oarecum pe ideologia popoarelor de vînători (sacralitatea oaselor) și avînd drept obiect „extragerea" sufletului din propriul trup în vederea călătoriei mistice, adică a extazului.

Există în Tibet un rit tantric, numit *chöd* (*gchod*), de structură clar șamanică: propriul trup este oferit demonilor, spre a fi devorat, ceea ce amintește în chip straniu de sfîrtecarea inițiatică a viitorilor șamani de către „demoni" și sufletele strămoșilor. Iată prezentarea făcută, în rezumat, de R. Bleichsteiner: „În sunetele tobei făcute din cranii omenești și al trompetei cioplite dintr-un femur, toată lumea începe să danseze, poftind spiritele să ia parte la sărbătoare. Puterea meditației duce la apariția unei zeițe cu sabia scoasă: zeița se repede la cel care face jertfa, îi retează capul și îi taie trupul în bucăți; atunci demonii și fiarele sălbatice se reped la bucățile care palpită încă, devorează carnea și beau sîngele. Cuvintele rostite pomenesc de niște Jataka, care povestesc cum Buddha, cu prilejul incarnărilor de mai demult, și-a dăruit trupul unor fiare înfometate și unor demoni antropofagi. Cu toată schema budistă, ritul, conchide Bleichsteiner, nu este altceva decît un mister sinistru din vremuri mai primitive."[21]

Ne amintim că un rit inițiatic similar se întîlnește la unele triburi nord-americane. În cazul *tchoed*, ne aflăm în prezența unei revalorizări mistice a unei scheme de inițiere șamanică. Latura „sinistră" este mai curînd aparentă: este vorba de o experiență de moarte și de înviere care este înfricoșătoare, ca toate experiențele de acest fel. Tantrismul indo-tibetan a spiritualizat și mai radical schema inițiatică a „uciderii" de către demoni. Iată cîteva meditații tantrice care au ca obiect despuierea trupului de carne și contemplarea propriului

---

[21] R. BLEICHSTEINER, *L'Église jaune*, pp. 194–195. Cu privire la *gchod*, vezi și Alexandra DAVID-NEEL, *Mystiques et Magiciens du Tibet*, Paris, 1929, pp. 126 și urm.; ELIADE, *Le Yoga*, pp. 321 și urm.; trad. rom., pp. 275 și urm.

schelet. Yoghinului i se cere să-și închipuie propriul trup ca pe un cadavru, iar propria inteligență ca pe o Zeiță mînioasă, avînd un chip și două mîini în care ține un cuțit și un craniu. „Gîndește-te că retează capul cadavrului și taie trupul în bucăți pe care le pune în craniu, ca ofrandă pentru divinități..." Un alt exercițiu constă în imaginarea propriului trup „ca un schelet alb, luminos și uriaș, din care țîșnesc flăcări atît de mari încît pot umple Golul Universului". În sfîrșit, o a treia meditație îi propune yoghinului să se contemple, transformat în zeiță *(dākinī)* mînioasă, sfîșiindu-și pielea de pe trup. Textul continuă: „Întinde această piele și acoperă cu ea Universul (...) Apoi pune pe ea toate oasele și toată carnea ta. Atunci, cînd spiritele rele se bucură din plin de cap, închipuie-ți că *dākinī* cea mînioasă ia pielea și o înfășoară (...) aruncînd-o cu putere la pămînt, reducînd-o astfel, cu tot ceea ce cuprinde, la o grămăjoară moale de carne și oase, pe care haitele de fiare sălbatice, născute din minte, o vor devora..."[22]

Ne dăm seama, din aceste cîteva fragmente, de transformarea pe care o poate suferi o schemă șamanică integrată într-un sistem filozofic complex, precum tantrismul. Ceea ce ne interesează este supraviețuirea unor simboluri și a unor metode șamanice chiar în tehnicile de meditație foarte elaborate și orientate către un țel diferit de extaz. Toate acestea reflectă îndeajuns, după părerea noastră, autenticitatea și valoarea spirituală inițiatică a numeroase experiențe șamanice.

Să mai arătăm, pe scurt, alte cîteva elemente șamanice din yoga și din tantrismul indo-tibetan, „Căldura mistică" atestată în textele vedice ocupă un loc însemnat în tehnicile yoghino-tantrice. Această „căldură" este provocată de reținerea respirației (*cf.* Majjhimaikāya, I, 244 etc.) și mai ales prin „transmutarea" energiei sexuale (*Cf. Yoga tibetană,* pp. 168 și urm., 201 și urm., 205 și urm.), practică yoghino-tantrică destul de obscură, dar bazată pe *prānayāma* și diferite „vizualizări". Unele încercări inițiatice indo-tibetane constau chiar în verificarea gradului de pregătire a unui discipol prin capacitatea de a usca, direct pe trup și în plină ninsoare, un mare număr de cearșafuri ude, într-o noapte de iarnă.[23] O încercare asemănătoare

---

[22] Lama Kasi DAWA-SAMDUP (trad.) și W. Y. EVANS-WENTZ (ed.), *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (trad. fr.), 1938, Paris, pp. 315 și urm., 332 și urm. Se pare că la acest tip de meditații recurg unii yoghini indieni în cimitire.

[23] Această „căldură fizică" poartă, în tibetană, numele de *gtūm-mō* (se pronunță *tumo*). „Se înmoaie mai multe cearșafuri în apă înghețată; pînza îngheață și se

este cuprinsă în inițierea șamanului manciu (mai sus, p. 118), ceea ce dovedește, foarte probabil, o influență lamaistă. Dar „căldura mistică" nu este neapărat o creație a magiei indo-tibetane: am dat exemplul tînărului eschimos din Labrador care a rămas vreme de cinci zile și cinci nopți în apa înghețată a mării și, dovedind că nici măcar nu se udase, a dobîndit pe loc titlul de *angakok*. Căldura intensă provocată în propriul trup este direct legată de „stăpînirea focului" și avem toate motivele să credem că tehnica este foarte veche.

Tot de structură șamanică este ceea ce a primit numele de *Cartea tibetană a morții*.[24] Cu toate că nu este vorba de o călăuză psihopompă, rolul preotului care rostește, pentru răposat, textele rituale legate de itinerarele *post-mortem* poate fi comparat cu funcția șamanului altaic sau gold care însoțește, simbolic, răposatul pe cealaltă lume. *Bardo thödol* reprezintă un stadiu intermediar între povestirea șamanului psihopomp și tabletele orfice care îi înfățișau pe scurt răposatului căile de urmat în călătoria pe celălalt tărîm; textul prezintă de asemenea numeroase trăsături comune cu cîntecele funerare indoneziene și polineziene. Un manuscris tibetan din Tuen-huang, intitulat *Prezentare a drumului mortului* și tradus recent de Marcelle Lalou[25] arată care direcții trebuie evitate, în primul rînd „Marele Infern", care se află la 8 000 de *yojana* sub pămînt și are Centrul de fier înroșit. „În casa de fier, în iadurile de tot felul, nenumărați demoni *(rākṣasa)* provoacă chin și suferință arzînd, frigînd și tăind în bucăți..."[26] Infernul, *pretaloka*, lumea *(Jambudvīpa)* și Muntele Meru se află așezate pe același ax, iar răposatul este chemat să se

---

întărește. Fiecare dintre ucenici ia un cearșaf în care se înfășoară, urmînd să-l dezghețe și să-l usuce cu căldura trupului său. Îndată ce pînza s-a uscat, se înmoaie din nou în apă, iar candidatul se înfășoară din nou în cearșaful înghețat. Operațiunea se repetă pînă la răsăritul soarelui. Cel care a uscat cele mai multe cearșafuri este declarat cîștigătorul întrecerii..." (A. DAVID-NEEL, *Mystiques et Magiciens du Tibet*, pp. 228 și urm.). *Cf.* și S. HUMMEL, *Lamaistiche Studien*, II, pp. 21 și urm.

[24] EVANS-WENTZ (ed.) și Lama Kasi DAWA-SAMDUP (trad.), *The Tibetan Book of the Dead*, pp. 87 și urm. Un lama, un frate întru credință sau un prieten drag trebuie să citească textul funerar la urechea mortului, fără însă să-l atingă.

[25] Marcelle LALOU, „Le Chemin des morts dans les croyances de Haute-Asie", *Revue de l'Histoire des Religions*, CXXXV, Paris, 1949, pp. 42–48.

[26] *Ibid.*, p. 44. *Cf.* Muntele de Fier întîlnit de șamanul altaic în timpul coborîrii în Infern. Torturile practicate de *rākṣasa* seamănă întru totul cu visele inițiatice ale șamanilor siberieni.

îndrepte direct spre Meru, în vîrful căruia se găsesc Indra și 32 de miniștri care triază „transmigranții" (M. Lalou, p. 45). Sub învelișul credințelor budiste recunoaștem cu ușurință vechea schemă a *Axis Mundi*, legăturile dintre cele trei zone cosmice și Paznicul care alege sufletele. Elementele șamanice sînt încă și mai evidente în ritul funerar care cuprinde introducerea sufletului mortului în efigia acestuia (*cf.* mai sus, pp. 202 și urm., descrierea unui ritual gold asemănător). Efigia (sau *name-card*) îl înfățișează pe mort în genunchi, cu brațele ridicate în semn de implorare.[27] Este chemat sufletul:„Să vină mortul al cărui chip este înfățișat aici. Conștiința celui care a părăsit această lume și este pe cale de a-și schimba trupul să se concentreze asupra chipului simbolic, fie că este născut într-una din cele șase sfere, fie că rătăcește încă în stare intermediară, fie că se află..."(*ibid.*, p. 266). Dacă unul din oasele sale este încă disponibil, este așezat pe *name-card* (*ibid.*, p. 267). Tot răposatului îi sînt adresate cuvintele următoare: „Ascultă, o, tu care rătăcești printre iluziile celeilalte lumi! Vino în locul acesta care se numără printre cele mai minunate din lumea noastră omenească! Umbrela aceasta va fi locul tău, protecția ta, altarul tău sfințit. Efigia aceasta este simbolul trupului tău, osul acesta este simbolul glasului tău, podoaba aceasta este simbolul minții tale... O, fă-ți adăpost din aceste simboluri!" (*ibid.*). De vreme ce se crede că mortul poate învia în oricare din cele șase sfere ale existenței, toți încearcă să-l elibereze „din fiecare, pe rînd, mișcînd efigia în jurul petalelor de lotus, în așa fel încît să ajungă, din Infern, în sfera spiritelor nefericite, apoi în cea a animalelor, apoi a oamenilor, a titanilor și a zeilor" (*ibid.*, p. 268). Scopul ritualului este de a împiedica sufletul să se reincarneze într-una din aceste lumi, așadar de a-l ajuta să ajungă în regiunea Avalokitesvara (*ibid.*, p. 274). Tehnicile legate de introducerea mortului în efigie și de călăuzirea sa prin Infern și lumile extraumane sînt pur șamanice.

În Tibet, numeroase alte idei și tehnici șamanice s-au păstrat în lamaism. Astfel, de exemplu, vrăjitorii lama se luptă între ei prin mijloace magice, întocmai ca șamanii siberieni (Bleichsteiner, *op. cit.*, pp. 187 și urm.). Lama poruncesc vremii întocmai ca șamanii (*ibid.*, pp. 188 și urm.), zboară prin văzduh (*ibid.*, p. 189), execută dansuri extatice (*ibid.*, p. 224 și urm.). Tantrismul tibetan cunoaște

---

[27] D. L. SNELLGROVE, *Buddhist Himalaya*, New York, 1957, p. 265.

un limbaj secret, numit „limba *dākinī*“, tot așa cum diferitele școli tantrice indiene folosesc „limbajul crepuscular“, în care unul și același termen poate avea trei sau patru semnificații deosebite.[28] Toate acestea se aseamănă, pînă la un punct, cu „limbajul spiritelor“ sau cu „limbajul secret“ al șamanilor, atît nord-asiatici cît și malaiezieni sau indonezieni. Ar fi foarte interesant să vedem în ce măsură tehnicile extazului duc la creații lingvistice și să precizăm acest mecanism. Or, se știe că „limba spiritelor“ folosită de șamani nu numai că încearcă să imite glasul animalelor, ci cuprinde chiar un număr de creații spontane care se explică probabil prin euforia preextatică și prin extaz.

Această rapidă trecere în revistă a materialelor tibetane ne-a îngăduit să observăm o anumită asemănare de structură între riturile și miturile bon-po și șamanism, pe de o parte, iar pe de altă parte, supraviețuirea unor teme și tehnici șamanice în budism și lamaism. „Supraviețuirea“ nu este poate termenul care exprimă exact adevărata stare de lucruri: ar trebui să vorbim, mai curînd, de o revalorizare a vechilor motive șamanice și de integrarea lor într-un sistem de teologie ascetică în care însuși conținutul lor a suferit o alterare radicală. Este un lucru normal, dacă ne gîndim că noțiunea însăși de „suflet“ – fundamentală în ideologia șamanică – își schimbă complet sensul ca urmare a criticii budiste. Oricare ar fi gradul de regres al lamaismului față de marea tradiție metafizică budistă, nu s-a mai putut reveni la concepția realistă despre „suflet“, iar acest singur amănunt este suficient pentru a deosebi conținutul unei tehnici lamaiste de cel al unei tehnici șamanice.

Pe de altă parte, cum vom vedea în cele ce urmează, ideologia și practicile lamaiste au cunoscut o largă răspîndire în Asia Centrală și Septentrională, contribuind la fizionomia actuală a multora dintre șamanismele siberiene.

PRACTICI ȘAMANICE LA POPULAȚIA LOLO

Ca la thai și la chinezi[29], există la populația lolo credința că primii oameni circulau în voie între pămînt și cer; în urma unui

---

[28] *Cf.* ELIADE, *Le Yoga*, pp. 251 și urm.; trad. rom., pp. 215 și urm.

[29] H. MASPÉRO, „Légendes mythologiques dans le Chou king“, *Journal asiatique*, CCIV, 1924, pp. 1–100 (pp. 94 și urm.); F. Kiichi NUMAZAWA, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, pp. 314 și urm.

„păcat", legătura a fost întreruptă.[30] Însă omul, murind, regăsește drumul spre Cer: cel puțin așa reiese din anumite ritualuri funerare, în care *pimo*, preotul-șaman, citește la căpătîiul mortului rugăciuni în care se vorbește de fericirea de care va avea parte în cer (Vannicelli, *op. cit.*, p. 184). Pentru a ajunge aici, răposatul va trece o punte: în sunetele amestecate ale tobei și ale cornului sînt rostite alte rugăciuni care călăuzesc mortul spre puntea cerească. Cu acest prilej, preotul-șaman scoate trei scînduri din acoperișul casei, pentru a se zări cerul; operațiunea se cheamă „deschiderea punții cerului" (Vannicelli, pp. 179–180). La populația lolo din sudul regiunii Yün-nan, ritualul funerar este puțin diferit. Preotul-șaman însoțește sicriul, rostind ceea ce se numește „ritualul drumului"; textul, după ce înfățișează locurile pe care le străbate mortul de la casă la mormînt, înșiră orașele, munții și fluviile pe care le va trece pentru a ajunge la munții Taliang, patria de origine a rasei lolo. De aici, mortul se îndreaptă spre Arborele Gîndirii și Arborele Vorbirii, apoi pătrunde în Infern.[31] Lăsînd la o parte deosebirea dintre cele două ritualuri, legată de regiunea spre care se îndreaptă mortul, vom remarca rolul de psihopomp îndeplinit de șaman; ritualul trebuie apropiat de cel tibetan, bardo thödol, și de lamentațiile funerare indoneziene și polineziene.

Boala fiind interpretată ca rătăcire a sufletului, vindecarea cuprinde chemarea acestuia: șamanul citește un text lung în care sufletul bolnavului este rugat să se întoarcă din munți, din văi, din fluvii, din păduri și cîmpii îndepărtate, din orice loc pe unde rătăcește (Henry, p. 101; Vannicelli, p. 174). Sufletul este chemat și la populația karen din Birmania, care folosește un tratament asemănător pentru vindecarea „bolilor" orezului, rugînd „sufletul" plantei să se întoarcă în lanuri.[32] Cum vom vedea în cele ce urmează, ceremonia se întîlnește și la chinezi.

---

[30] Luigi VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, p. 44.

[31] A. HENRY, „The Lolos and Other Tribes of Western China", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, XXXIII, 1903, pp. 96–107 (p. 103).

[32] *Cf.* Rev. H. I. MARSHALL, *The Karen, People of Burma: a Study in Anthropology and Ethnology*, Colombo, 1922, p. 245; VANNICELLI, p. 175; ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, p. 291; trad. rom., p. 267. Chemarea sufletului bolnavului face parte integrantă din ceremonialul șamanic la populațiile kachin și palaung din Birmania, laklher, garo și lushai din Assam; *cf.* FRAZER, *Aftermath*, pp. 216–20. *Cf.* și NGUYÊN-VĂN-KHOAN, „Le Repêchage de l'âme, avec une note sur les hôn et les phách d'après les croyances tonkinoises actuelles", în *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient,*

Șamanismul lolo pare să fi suferit influența magiei chineze. Cuțitul și toba șamanului lolo, ca de altfel și „spiritele", poartă nume chinezești (Vannicelli, pp. 169 și urm.). Divinația este practicată ca la chinezi *(ibid.*, p. 170). Iar unul din cele mai importante rituri șamanice lolo, „scara cuțitelor", există și în China. Ritul se practică în caz de epidemie. Se face o scară dublă din 36 de cuțite, iar șamanul, desculț, urcă pînă sus și coboară pe partea cealaltă. Se înroșesc în foc cîteva brăzdare de plug, iar șamanul trebuie să calce pe ele. Părintele Liétard constată că ritul este specific populației lolo, deoarece chinezii cheamă întotdeauna șamani lolo pentru a-l îndeplini (Vannicelli, pp. 154–155). Ne aflăm probabil în prezența unui rit șamanic străvechi, modificat sub influența magiei chineze. Într-adevăr, formulele rostite în timpul acestei ceremonii sînt în limba lolo, doar numele spiritelor fiind chinezești.

Acest rit ni se pare foarte important. El cuprinde ascensiunea simbolică a șamanului pe scară, variantă a ascensiunii cu ajutorul unui copac, al unui stîlp, al unei frînghii și așa mai departe. Este îndeplinit în caz de epidemie, deci de mare primejdie pentru comunitate, și oricare ar fi semnificația sa actuală, sensul originar implică înălțarea șamanului la Cer pentru a ajunge la Zeul ceresc și a-l ruga să pună capăt bolii. Rolul ascensional al scării se întîlnește și în alte părți ale Asiei și vom reveni asupra lui. Să adăugăm deocamdată că șamanul chingpo din Birmania Superioară se cațără pe o scară din cuțite cu prilejul inițierii.[33] Același rit inițiatic se regăsește în China, fiind probabil o moștenire protoistorică comună tuturor acestor popoare (lolo, chinezi, chingpo etc.), pentru că simbolismul ascensiunii șamanice se întîlnește în regiuni prea numeroase și prea îndepărtate unele de altele ca să poată avea o origine stabilită exact. Urme ale șamanismului de tipul celui din Asia Centrală

XXXIII, Hanoi, 1933, pp. 11–34. Cu privire la tobele metalice din cultul morților la populațiile garo, karen și altele înrudite, *cf.* HEINE-GELDERN, „Bedeutung und Herkunft der ältesten hinterindischen Metalltrommeln (Kesselgongs)", *Asia Major*, VIII, Leipzig, 1933, pp. 519–537.

[33] Hans J. WEHRULI, „Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw (Kachin) von Ober-Burma", *Internationales Archiv für Ethnographie*, supl., XVI, Leyda, 1904, p. 54 (după Sladen). Șamanul chingpo (*tumsa*) folosește și el un „limbaj secret" (*ibid.*, p. 56). *Cf.* și YULE, *The Book of Ser Marco Polo*, II, pp. 97 și urm. Cu privire la inițierea lui *Mwod Mod* al thailor negri din Laos, vezi Pierre-Bernard LAFONT, „Pratiques médicales des Thai noirs du Laos de l'ouest", în *Anthropos*, LIV, 1959, pp. 819–840 (pp. 825–827).

se întîlnesc la șamanii tribului meo alb din Indochina. Ședința constă în imitarea unei goane călare; șamanul trebuie să pornească în căutarea sufletului bolnavului, pe care izbutește întotdeauna să-l prindă. În unele cazuri speciale, din călătoria mistică face parte și o înălțare la Cer. Șamanul face mai multe sărituri și se spune că urcă la Cer.[34]

ȘAMANISMUL LA POPULAȚIA MO-SO

Concepții foarte apropiate de cele cuprinse în *Cartea tibetană a morților* se întîlnesc la populațiile mo-so și na-khi, din familia tibeto-birmană, care trăiesc de la începuturile erei creștine în sud-vestul Chinei, mai ales în provicia Yun-nan.[35] După Rock, cea mai recentă și cea mai informată autoritate în materie, religia na-khi ar fi șamanism bon în stare pură.[36] Acest lucru nu exclude nicidecum cultul

---

[34] *Cf.* G. MORECHAND, „Principaux traits du chamanisme méo blanc en Indochine", în *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XLVII, 2, Hanoi, 1955, pp. 509–546 (în special pp. 513 și urm., 522 și urm.).

[35] *Cf.* Jacques BACOT, *Les Mo-so*, Leyda, 1913; Joseph F. ROCK, *The Ancient Na-Khi Kingdom of Southwest China*, Harvard-Yenchin Institute Monograph Series, vol. IX, Cambridge, Massachussets, 2 vol., 1947.

[36] Joseph F. ROCK, „Studies in Na-khi Literature: I. The Birth and Origin of Dtomba Ski-lo, the Founder of the Mo-so Shamanism According to Mo-so Manuscripts", *Artibus Asiae*, VII, 1–4, Leipzig, 1937, pp. 5–85: același text în *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XXXVII, Hanoi, 1937, pp. 1–39; *II.* „The Na-khi Ha zhi p'i or the Road the Gods Decide", *Bulletin*, *ibid.*, pp. 40–119. Același autor a publicat recent „Contributions to the Shamanism of the Tibetan-Chinese Borderland", în *Anthropos*, LIV, 1959, pp. 796–818, prima parte a lucrării fiind consacrată lui *llü-bu*, adevăratul vrăjitor al populației na-khi. După toate probabilitățile, funcția de *llü-bu* era îndeplinită, în vechime, de femei (p. 797). Funcția nu este ereditară, iar vocația este declarată în urma unei crize aproape psihopatice; persoana sortită să devină *llü-bu* dansează pînă ajunge la templul unei divinități păzitoare. „Se leagă un anumit număr de fîșii roșii de o frînghie deasupra chipului zeului. „Dacă divinitatea" îl acceptă pe om, una dintre fîșii va cădea peste el." Dacă nu, „omul... nu este socotit decît epileptic ori nebun și este dus înapoi acasă" (pp. 797–798 – pasaj care trebuie adăugat documentării pe care am furnizat-o în subcapitolul „Șamanism și psihopatologie"; *cf.* mai sus pp. 37 și urm.). În timpul ședinței, spiritele vorbesc prin glasul lui *llü-bu*, dar acesta nu le întrupează, nu este „posedat" (p. 800 etc.). *Llü-bu* dovedește puteri tipic șamanice: calcă pe jăratic și atinge fierul înroșit (p. 801). Studiul lui ROCK conține și observații personale cu privire la *Nda-pa*, vrăjitorul mo-so din Yun-nan (China) (pp. 801 și urm.) și la *srung-ma* tibetan, „paznicul Credinței" (pp. 806 și urm.). *Cf.* și S. HUMMEL, „Die Bedeutung der Na-khi für die Erforschung der tibetischen Kultur".

unei Ființe Cerești Supreme, Më, foarte asemănătoare ca structură zeului chinez al cerului, Ti'en (Bacot, pp. 15 și urm.). Jertfa periodică închinată Cerului este ceremonia cea mai veche la na-khi; avem motive să credem că era practicată încă din timpurile cînd na-khi străbătea, ca populație nomadă, cîmpiile din nord-estul Tibetului.[37] Cu acest prilej, rugăciunile către Cer sînt urmate de rugăciuni către Pămînt și către ienupăr, Arborele Cosmic pe care se sprijină Universul și care se înalță în „Centrul Lumii" (Rock, „The Muan bpö Ceremony", pp. 20 și urm.). După cum vedem, na-khi au păstrat esența credinței păstorilor din Asia Centrală: cultul cerului, concepția despre cele trei zone cosmice, mitul Arborelui Lumii care crește în Centrul Universului, pe care îl susține cu cele o mie de crengi.

După moarte, sufletul ar trebui să urce la Cer. Există însă și demonii, care îl silesc să coboare în Infern. Numărul, puterea, importanța demonilor au dat religiei mo-so aspectul său atît de apropiat de șamanismul bon. De fapt, Dto-mba Shi-lo, întemeietorul șamanismului na-khi, a trecut în mit și în cult drept învingător al demonilor. Dincolo de personalitatea „istorică", biografia sa este întru totul mitică: s-a născut din coastele din stînga ale mamei sale, ca toți ceilalți eroi și sfinți, s-a înălțat imediat la Cer (ca Buddha) și i-a speriat pe demoni. Zeii l-au înzestrat cu puterea de a exorciza demonii și de a „călăuzi sufletele morților în împărăția zeilor" (Rock, „Studies", I, p. 18). Este psihopomp și totodată Mîntuitor. Ca în alte tradiții din Asia Centrală, zeii l-au trimis pe Primul Șaman să-i apere pe oameni de demoni. Cuvîntul *dto-mba*, de origine tibetană, echivalent al tibetanului *ston-pa*, „maestru, întemeietor sau adept al unei doctrine deosebite", arată că este vorba de o inovație: „șamanismul" este un fenomen posterior organizării religiei na-khi. El s-a dovedit necesar în urma creșterii numărului „demonilor" și avem suficiente motive să credem că această demonologie s-a dezvoltat sub influența ideilor religioase chineze.

Biografia mitică a lui Dto-mba Shi-lo cuprinde schema inițierii șamanice, care este însă alterată. Uluiți de inteligența ieșită din comun a copilului care venise pe lume, cei 360 de demoni îl iau și îl duc „în locul unde se întîlnesc o mie de drumuri" (adică în „Centrul Lumii"); aici îl fierb într-un cazan vreme de trei zile și trei nopți;

---

[37] J. F. ROCK, „The Muan bpö Ceremony or the Sacrifice to heaven as Practiced by the Na-khi", *Monumenta Serica*, XIII, Pekin, 1948, pp. 1–160 (pp. 3 și urm.).

dar cînd demonii ridică capacul, copilul Dto-mba Shi-lo apare viu și nevătămat (Rock, „Studies", I, p. 37). Ne gîndim la „visele inițiatice" ale șamanilor siberieni, la demonii care fierb timp de trei zile trupul viitorului șaman. Dar cum este vorba, în acest caz, de un Maestru exorcist care este prin excelență un ucigaș de demoni, rolul acestor demoni în inițiere este estompat: încercarea inițiatică devine o tentativă de asasinat.

Dto-mba Shi-lo „croiește drumul pentru sufletul răposatului". Ceremonia funerară poartă chiar numele de *zhi mä*, „drumul-dorință", iar numeroasele texte rostite la căpătîiul mortului sînt un corespondent al *Cărții tibetane a morților*.[38] În ziua funeraliilor, oficianții întind un covor lung sau o bucată de postav pe care sînt desenate diferitele regiuni ale Infernului, pe care răposatul le va străbate înainte de a ajunge la împărăția zeilor (Rock, „Studies", II, p. 41). Este harta itinerarului complicat și primejdios de-a lungul căruia mortul va fi călăuzit de șaman *(dto-mba)*. Infernul este alcătuit din nouă incinte, la care se ajunge trecînd o punte (*ibid.*, p. 49). Coborîrea este plină de primejdii, pentru că demonii păzesc puntea; sarcina lui dto-mba este tocmai „să croiască drumul". Invocîndu-l mereu pe Primul Șaman[39], Dto-mba Shi-lo, îl însoțește pe mort, din incintă în incintă, pînă la a noua și ultima. După coborîrea în mijlocul demonilor, răposatul urcă cei șapte Munți de Aur, ajunge la un Arbore în vîrful căruia se află „leacul nemuririi" și pătrunde, în cele din urmă, în împărăția zeilor.[40]

Ca reprezentant al Primului Șaman, Dto-mba Shi-lo, *dto-mba* reușește să „croiască drumul" mortului și să-l călăuzească prin incintele Infernului, unde ar fi altminteri sfîrtecat de demoni. *Dto-mba* îl călăuzește simbolic pe răposat, dar se află mereu alături de el „în

---

[38] Vezi traducerea comentată a lui ROCK, „Studies", II, pp. 46 și urm., 55 și urm. Numărul acestor texte este considerabil (*ibid.*, p. 40).

[39] Într-adevăr, toate aceste ritualuri funerare repetă cumva facerea lumii și biografia lui Dto-mba Shi-lo; fiecare text începe cu evocarea cosmogoniei și spune apoi povestea nașterii miraculoase și a faptelor eroice ale lui Shi-lo în lupta sa cu demonii. Această reactualizare a lui *illud tempus* mitic și a evenimentului primordial care a arătat eficiența gesturilor Întîiului Șaman – gesturi care au devenit mai tîrziu exemplare și repetabile *ad infinitum* – este comportamentul normal al omului arhaic: *cf.* ELIADE, *Mythe de l'éternel retour*, pp. 44 și urm. și *passim*.

[40] ROCK, „Studies", II, pp. 91 și urm., 101 și urm. Vezi și *id.*,*The Zhi Mä Funeral Ceremony of the Na-khi of Southwest China: Described and Translated from Na-khi Manuscripts*, Viena și Mödling, 1955, pp. 95 și urm., 105 și urm., 116 și urm., 199 și urm., și *passim*.

minte". Îl avertizează asupra tuturor primejdiilor: „O, mortule, cînd ai să treci puntea și drumul, ai să le găsești închise de Lä-ch'ou. Sufletul tău nu va putea ajunge la împărăția zeilor..." (Rock, „Studies", II, p. 50). Îi arată pe loc și mijloacele de a ieși din încurcătură: familia trebuie să aducă o jertfă demonilor, pentru că drumul este închis din pricina unor păcate ale mortului, iar familia trebuie să-i răscumpere păcatele prin jertfe.

Aceste cîteva amănunte oferă o imagine asupra funcției șamanismului în religia na-khi: șamanul a fost trimis de zei pentru a-i apăra pe oameni împotriva demonilor; apărarea este și mai necesară după moarte, pentru că oamenii sînt mari păcătoși, din care pricină ajung pradă demonilor. Dar zeii, cuprinși de milă față de oameni, l-au trimis pe Primul Șaman să le arate drumul spre locuința divină. Ca la tibetani, legătura dintre Pămînt, Infern și Cer se face printr-un Ax vertical, *Axis Mundi*. Coborîrea postumă în Infern, cu trecerea punții și pătrunderea în labirintul celor nouă incinte, păstrează încă schema inițiatică: nimeni nu poate ajunge la Cer fără să fi coborît mai întîi în Infern. Rolul șamanului este atît de psihopomp, cît și de maestru-inițiator post-mortem. După cît se pare, locul șamanului în religia na-khi reprezintă un stadiu vechi prin care trebuie să fi trecut și celelalte religii din Asia Centrală; miturile siberiene legate de Primul Șaman cuprind amănunte care nu sînt străine de biografia mitică a lui Dto-mba Shi-lo.

SIMBOLISME ȘI TEHNICI ȘAMANICE ÎN CHINA

Există în China obiceiul următor: cînd moare cineva, rudele urcă pe acoperișul casei și roagă sufletul să se întoarcă în trup, arătîndu-i, de pildă, o haină nouă și frumoasă. Ritualul este amplu atestat în textele clasice[41] și s-a păstrat pînă în zilele noastre[42], oferindu-i

---

[41] *Cf.* S. COUVREUR (trad.), *Li-Ki; ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies* (ed. a 2-a), Ho-kien-fu, 2 vol., 1927, I, pp. 85, 181, 199 și urm.; II, pp. 11, 125, 204 etc.; J. J. M. de GROOT, *The Religious System of China*, Leyda, 6 vol., 1892–1910, I, pp. 245 și urm. Cu privire la concepțiile chineze despre viața de după moarte, cf. E. ERKES, „Die alt-chinesischen Jenseitsvorstellungen", *Mitteilungen der Gesellschaft für Völkerkunde*, I. Leipzig, 1933, pp. 1–5; *id.*, „The God of Death in Ancient China", *T'oung Pao*, XXXV, Leyda, 1940, pp. 185–210.

[42] *Cf.*, de ex., Theo KÖRNER, „Das Zurückrufen der Seele in Kuei-chou", *Ethnos*, III, 4–5, 1938, pp. 180–112.

chiar lui Sung Yüh subiectul unui lung poem intitulat „Chemarea sufletului".[43] Și boala implică adesea fuga sufletului, iar în acest caz vrăjitorul îl urmărește, în extaz, îl prinde și îl pune înapoi în trupul bolnavului.[44]

În China antică existau mai multe categorii de vrăjitori și vrăjitoare, mediumuri, exorciști, aducători de ploaie etc. Ne interesează mai cu seamă un anumit tip de vrăjitor: extaticul, a cărui știință consta, în primul rînd, în „exteriorizarea sufletului", cu alte cuvinte „călătoria în minte". Istoria legendară și folclorul Chinei sînt pline de exemple de „zboruri magice" și vom vedea în cele ce urmează că, încă din timpuri străvechi, chinezii socoteau „zborul" drept o formulă plastică a extazului. În orice caz, dacă lăsăm la o parte simbolismul ornitomorf al Chinei protoistorice – asupra căruia vom reveni mai tîrziu –, vom constata că primul care a reușit să zboare a fost, conform tradiției, împăratul Chouen (2258–2208 după cronologia chineză). Fiicele împăratului Yao, Nü Ying și O Huang, i-au dezvăluit lui Chouen știința „zborului de pasăre."[45] (Vom observa, în treacăt, că izvorul puterii magice se afla, pînă la o anumită dată, în femei, amănunt care poate fi considerat, alături de alte cîteva, drept indiciul unui vechi matriarhat chinez).[46] Să mai reținem faptul că un Suveran desăvîrșit trebuie să aibă însușiri de „magician". „Extazul" nu era mai puțin necesar pentru un Întemeietor de stat decît calitățile politice, deoarece puterea magică echivala cu o auto-

---

[43] E. ERKES, *Das* „Zurückrufen der Seele" *(Chao-Hun) des Sung Yüh* (Inaugural-Diss., Leipzig, 1914). *Cf.* și H. MASPÉRO, *Les Religions chinoises (Mélanges posthumes sur les religions et l'histoire de la Chine)*, I, Paris, 1950, pp. 50 și urm.

[44] Acest tip de vindecare se mai practică și astăzi; *cf.* de GROOT, VI, pp. 1284, 1319 etc. Vrăjitorul are puterea de a chema și de a reintegra chiar sufletul unui animal mort: *cf. ibid.*, p. 1214 (învierea unul cal). Vrăjitorul thai trimite cîteva suflete în căutarea sufletului rătăcit al bolnavului și nu uită să le spună să meargă pe drumul cel bun cînd se vor întoarce în această lume. *Cf.* MASPÉRO, *Les Religions chinoises*, p. 218.

[45] E. CHAVANNES (trad.), *Les Mémoires historiques de Se-ma-Ts'ien (Ssu-ma Ch'ien)*, Paris, 5 vol., 1895–1905, I. P. 74. *Cf.* alte texte în B. LAUFER, *The Prehistory of Aviation*, pp. 14 și urm.

[46] În legătură cu această problemă, vezi E. ERKES, „Der Primat des Weibes im alten China", *Sinica*, IV, 1935, pp. 166–176. Cu privire la fiicele lui Yao și la probele de succesiune la tron, *cf.* Marcel GRANET, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, Paris, 2 vol., 1926, 1, pp. 276 și urm. și *passim*. Pentru un punct de vedere critic asupra ideilor lui Granet, *cf.* Carl HENTZE, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shang-Zeit*, Anvers, 1951, pp. 188 și urm.

ritate, cu o jurisdicție asupra Naturii. Marcel Granet a observat că pasul lui Yu cel Mare, succesorul lui Chouen, „nu se deosebește deloc de dansurile care îi făceau pe vrăjitori (t'iao-chen) să intre în transă... Dansul extatic se numără printre procedeele prin care se dobîndește puterea de a porunci oamenilor și naturii. Se știe că Puterea de stăpînire, atît în textele daoiste, cît și în cele confuciene, poartă numele de Dao."[47]

Într-adevăr, mulți împărați, înțelepți, alchimiști și vrăjitori „urcau la Cer".[48] Huang-ti, Suveranul Galben, a fost ridicat la Cer de un dragon cu barbă, împreună cu soțiile și cu consilierii săi, în număr de șaptezeci (Chavannes, *Mémoires historiques*, vol. III, partea a 2-a, pp. 488–489). Aici este însă vorba de o apoteoză și nu de „zbor magic", exemplele în acest sens fiind foarte numeroase în tradiția chineză (Laufer, *The Prehistory of Aviation*, pp. 19 și urm.). Obsesia zborului este reflectată într-o mulțime de legende legate de care și alte aparate zburătoare (Laufer, *ibid.*). În aceste cazuri este vorba de fenomenul bine cunoscut al degradării unui simbolism, fenomen care constă, în esență, în obținerea, pe planul concret al realității imediate, a „rezultatelor" care țin de o realitate interioară.

Oricum, originea șamanică a zborului magic este clar atestată și în China. „Înălțarea în zbor la Cer" este redată în chineză astfel: „cu ajutorul unor pene de pasăre, s-a transformat și s-a înălțat ca un nemuritor"; iar termenii de „învățat cu pene" sau „oaspete cu pene" desemnează preotul daoist (Laufer, *ibid.*, p. 16). Or, știm că pana de pasăre este unul din cele mai cunoscute simboluri ale „zborului

---

[47] Marcel GRANET, „Remarques sur le taoïsme ancien", *Asia Major*, II, Leipzig, 1925, pp. 145–151, p. 149. Vezi și *id.*, *Danses et légendes*, I, pp. 239 și urm. și *passim*. Cu privire la elementele arhaice ale mitului lui Yü cel Mare, *cf.* Carl HENTZE, *Mythes et symboles lunaires*, Anvers, 1932, pp. 9 și urm. și *passim*. În legătură cu dansul lui Yü, *cf.* W. EBERHARD, *Lokalkulturen im alten China* (partea întîi: *Die Lokalkulturen des Nordens und Westens*, Leyda, 1942; partea a doua: *Die Lokalkulturen des Südens und Ostens*, „Monumenta serica", III, Pekin, 2 vol., 1942) (partea întîi, pp. 362 și urm.; partea a doua, pp. 52 și urm.).

[48] Și în China, ca și la thai, se regăsește amintirea comunicării dintre Cer și Pămînt, din timpurile mitice. Conform miturilor, această comunicare a fost întreruptă, pentru ca zeii să nu mai poată coborî pentru a-i asupri pe oameni (versiunile chineze) sau pentru ca oamenii să nu-i mai poată deranja pe zei (versiunile thai). *Cf.* H. MASPÉRO, *Les Religions chinoises*, pp. 186 și urm. Vezi și mai sus, pp. 392 și urm. Explicația cuprinsă în versiunile chineze dovedește o reinterpretare tîrzie a unei teme mitice arhaice.

șamanic", iar prezența sa în iconografia protoistorică nu este lipsită de importanță pentru evaluarea răspîndirii și a vechimii simbolului, și, prin urmare, a ideologiei din care face parte.[49] Cît despre daoiști, ale căror legende sînt pline de ascensiuni și de alte miracole de tot felul, se pare că ei au elaborat și sistematizat tehnicile și ideologia șamanică în China protoistorică, putînd fi așadar considerați succesorii șamanismului în mai mare măsură decît exorciștii, mediumurile și „posedații" la care ne vom referi mai jos; aceștia din urmă reprezintă mai curînd, atît în China, cît și în alte părți, tradiția aberantă a șamanismului. Cu alte cuvinte, cine nu izbutește să stăpînească „spiritele" este pînă la urmă „posedat" de ele, iar tehnica magică a extazului devine, în acest caz, un simplu automatism mediumnic.

Constatăm așadar cu surprindere că referirile la posedare lipsesc din tradiția chineză a „zborului magic" și a dansului șamanic. Vom găsi în cele ce urmează cîteva exemple în care tehnica șamanică ajunge la posedarea de către zei și spirite, dar în legendele Suveranilor, ale daoiștilor nemuritori, ale alchimiștilor și chiar ale „vrăjitorilor", deși se vorbește de înălțare la Cer și de alte miracole, nu se pomenește nimic despre posedare. Putem considera că toate acestea fac parte din tradiția „clasică" a spiritualității chineze, care cuprinde atît o stăpînire de sine spontană, cît și o perfectă integrare în toate ritmurile cosmice. În orice caz, daoiștii și alchimiștii aveau puterea de a se înălța în văzduh: Liu An, cunoscut și sub numele de Huainan Tse (secolul al II-lea înainte de Cristos) urca la Cer în plină zi, iar Li-Chao-Kün (140–87 înainte de Cristos) se lăuda că poate trece dincolo de al nouălea cer.[50] „Urcăm la Cer și dăm la o parte cometele!", spunea cîntecul unei șamane.[51] Un lung poem de K'üh Yüan vorbește de numeroase ascensiuni pînă la „Porțile Cerului", de cavalcade fantastice, de cățăratul pe curcubeu – toate fiind motive obișnuite din folclorul șamanic.[52] Poveștile cuprind nume-

---

[49] Cu privire la legăturile dintre aripi, puf, zbor și daoism, *cf.* M. KALTENMARK (ed. și trad.), *Le Lie-sien tchouan (Biographies légendaires des Immortels taoïstes de l'antiquité)*, Pekin, 1953, pp. 12 și urm.

[50] B. LAUFER, *The Prehistory of Aviation*, pp. 26 și urm., care mai dă și alte exemple. Vezi și *ibid.*, pp. 31 și urm. și p. 90 (cu privire la zmeul chinezesc) și pp. 52 și urm. (cu privire la legendele indiene ale zborului magic).

[51] E. ERKES, „The God of Death in Ancient China", p. 203.

[52] P. Franz BIALLAS, „K'üh Yüan's « Fahrt in die Ferne » (Yüan-yu)", *Asia Major*, VII, Leipzig, 1932, pp. 179–241 (pp. 210, 215, 217 etc.).

roase referiri la faptele magicienilor chinezi, care seamănă întru totul cu legendele create în jurul fachirilor: zboară în Lună, trec prin ziduri, fac plantele să răsară și să crească într-o clipită etc.[53]

Toate aceste tradiții mitologice și folclorice izvorăsc dintr-o ideologie și o tehnică a extazului care cuprinde „călătoria în minte". Din cele mai vechi timpuri, mijlocul clasic de a ajunge la extaz a fost dansul. Ca pretutindeni, extazul permitea atît „zborul magic" al șamanului, cît și coborîrea unui „spirit", care nu presupunea neapărat „posedarea"; spiritul putea doar să-l inspire pe șaman. Zborul magic și călătoriile fantastice prin Univers nu au fost, pentru chinezi, decît formule plastice folosite pentru a descrie experiențele extazului, lucru dovedit, printre altele, de documentul următor. Kwoh yü povestește că regele Chao (515–488 înainte de Cristos) i-a spus într-o zi ministrului său: „Scrierile dinastiei Tcheou afirmă că Tchoung-li a fost trimis ca mesager în regiunile inaccesibile ale Cerului și Pămîntului. Cum a fost posibil un asemenea lucru?... Oamenii pot urca la Cer?..." Ministrul i-a explicat că adevărata semnificație a acestei tradiții este de ordin spiritual: cei care sînt drepți și se pot concentra pot ajunge, prin cunoaștere, „la sferele înalte, și pot coborî în sferele inferioare, aflînd cum trebuie să se poarte, ce trebuie să facă... O dată îndeplinită această condiție, în ei coboară spirite *(shen)* inteligente; cînd *shen* intră astfel într-un om, acesta primește numele de *hih*, iar cînd intră într-o femeie, aceasta va fi numită *wu*. Ca funcționari, ei au sarcina de a asigura păstrarea ierarhiei zeilor (sacrificiile), de a veghea asupra tablelor și a victimelor sacrificiale, a instrumentelor și a costumelor ceremoniale care trebuie schimbate după anotimp".[54]

---

[53] *Cf.* povestirile din secolul al XVII-lea rezumate de L. VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, pp. 164–166, după J. BRAND, *Introduction to the Literary Chinese* (ed. a II-a), Pekin, 1936 (pp. 161–175). Vezi și EBERHARD, *Lokalkulturen im alten China*, II, p. 50.

[54] J. J. de GROOT, VI, pp. 1 190–1 191. De remarcat că femeia posedată de *shen* purta numele de *wu*, nume care a devenit apoi termenul general care desemnează șamanul. Am putea fi tentați să vedem în aceasta o dovadă a anteriorității șamanelor. Există totuși multe elemente în sprijinul ideii că *wu*, femeia posedată de *shen*, a fost precedată de șamanul cu mască și blană de urs, „șamanul dansator", pe care Hopkins crede că l-a identificat într-o inscripție din epoca Chang și într-o alta datînd de la începutul dinastiei Tcheou: *cf.* L. HOPKINS, „The Bearskin, Another Pictographic Reconnaissance from Primitive Prophylactic to Present-Day Panache: a Chinese Epigraphic Puzzle", *Journal of the Royal Asiatic Society*, părțile întîi și a doua, 1945, pp. 3–16. „Șamanul dansator" cu mască de urs aparține unei ideologii dominate de magia

S-ar părea, deci, că extazul – care provoca experiențele concretizate în „zbor magic", „înălțare la Cer", „călătorie mistică" etc. – era *cauza* și nu *efectul* întrupării spiritelor (*shen*): dacă cineva era în stare să „ajungă la sferele înalte și să coboare în sferele inferioare" (adică să urce la Cer și să coboare în Infern), „spiritele inteligente coborau în el". Fenomenul pare a fi destul de diferit de „posedările" pe care le vom întîlni mai tîrziu. Bineînțeles, „coborîrea *shen*" a prilejuit, încă de timpuriu, numeroase experiențe paralele care s-au amestecat, pînă la urmă, în masa „posedărilor". Nu este întotdeauna ușor de stabilit natura extazului după terminologia folosită pentru a-l exprima. Termenul daoist pentru extaz, *kuei-ju*, „intrarea spiritului", nu se explică, după H. Maspéro, decît dacă ne gîndim că experiența daoistă pornește de la „posedarea vrăjitorilor". Într-adevăr, se spunea despre o vrăjitoare în transă, care vorbea în numele unui *shen*: „trupul acesta este al unei vrăjitoare, dar spiritul este al zeului". Pentru a-l întrupa, vrăjitoarea se purifica cu apă parfumată, își punea costumul ritual, aducea ofrande: „mima călătoria, ținînd în mînă o floare, printr-un dans însoțit de muzică și de cîntece, în sunetul tobelor și al flautului, pînă cînd se prăbușea, epuizată. Aceasta era clipa cînd sosea zeul, care vorbea prin glasul ei".[55]

Daoismul a asimilat, în mai mare măsură decît yoga și budismul, tehnicile arhaice ale extazului, mai ales dacă ne gîndim la daoismul tîrziu, atît de alterat de elemente magice.[56] Totuși, importanța simbo-

---

vînătorii, în care rolul omului se dovedește a fi dominant. Șamanul dansator continuă, de altfel, să dețină un rol important în timpurile istorice: conducătorul exorcist era îmbrăcat într-o blană de urs cu patru ochi de aur (E. BIOT, trad., *Le Tcheou-li, ou Rites des Tcheou*, Paris, 2 vol., 1851, II, p. 225). Dar, dacă toate acestea par să confirme existența unui șamanism „masculin" în epoca protoistorică, nu se spune nimic despre faptul că șamanismul de tip *wu* – care se bazează pe „posedare" – este un fenomen magic religios dominat de femeie. Vezi E. ROUSSELLE, în *Sinica*, XVI, 1941, pp. 134 și urm.; A. WALEY, *The Nine Songs: a Study of Shamanism in Ancient China*, Londra, 1955. Vezi și „Der schamanistische Ursprung des chinesischen Ahnenkultus", în *Sinologica*, II, 4, Basel, 1950, pp. 253–262; H. REMSMAYER, „Schamanismus und Seelenvorstellungen im alten China", în *Archiv für Völkerkunde*, IX, Viena, 1954, pp. 66–78.

[55] H. MASPÉRO, *Les Religions chinoises*, pp. 34, 53–54; *id.*, *La Chine antique*, Paris, 1927, pp. 195 și urm.

[56] Unii s-au gîndit chiar să identifice daoismul cu religia șamanizantă bon-po; vezi mai sus, p. 393, nota 10. Cu privire la asimilarea elementelor șamanice de către neo-daoism, vezi și EBERHARD, *Lokalkulturen*, II, pp. 315 și urm. Nu trebuie să trecem cu vederea nici influența magiei indiene, care s-a exercitat fără îndoială în timpul

lismului ascensional și, în general, structura echilibrată și sănătoasă deosebesc daoismul de extazul-posedare, atît de specific pentru vrăjitoare. „Șamanismul" chinez (*wu*ismul, cum îl numește de Groot) a dominat, după cît se pare, viața religioasă cu mult înainte de preeminența confucianismului și a religiei de stat. În primele secole înaintea erei noastre, adevărații preoți ai Chinei erau preoții *wu* (de Groot, VI, p. 1 205). Fără îndoială, *wu* nu era întru totul asemănător șamanului, dar putea întrupa spiritele, slujind ca atare drept intermediar între om și divinitate, fiind pe deasupra și vindecător, tot cu ajutorul spiritelor (*ibid.*, pp. 1 209 și urm.). Ponderea femeilor *wu* era copleșitoare (*ibid.*, p. 1 209). Iar cei mai mulți *shen* și *kuei* întrupați de *wu* erau suflete ale morților (*ibid.*, p. 1 211). Cu întruparea sufletelor morților începe „posedarea" propriu-zisă.

Wang Ch'ung scria: „Printre oameni, morții vorbesc prin mijlocirea celor vii, pe care îi fac să cadă în transă, iar *wu*, ciupind corzile negre, cheamă sufletele morților, iar acestea vorbesc prin glasul *wu*. Însă tot ceea ce spun astfel de oameni este minciună..." (*ibid.*). Este, firește, părerea unui autor care nu credea în fenomenele mediumnice. Taumaturgia femeilor-*wu* nu se oprea însă aici; ele se puteau face nevăzute, se crestau cu cuțitul și cu sabia, își tăiau limba, înghițeau săbii și scuipau flăcări, se așezau pe un nor care le ducea departe, strălucind ca luminat de fulger... Femeile-*wu* dansau în cerc, vorbeau limba spiritelor și rîdeau ca stafiile, iar în jurul lor, lucrurile se ridicau în aer și se loveau unele de altele (*ibid.*, p. 1 212). Toate aceste fenomene fachirice sînt încă foarte frecvente în cercurile magice și mediumnice chineze. Nici măcar nu trebuie să fii *wu* ca să vezi spiritele și să faci profeții: ajunge să fii posedat de *shen* (*ibid.*, pp. 1 166 și urm., 1 214 etc.). Ca pretutindeni, capacitatea de a fi medium și „posedarea" ajungeau uneori la un șamanism spontan și aberant.

Nu are rost să mai dăm alte exemple de vrăjitori, de *wu* și de „posedați" chinezi, pentru a arăta cît de mult se apropie acest fenomen,

---

perioadei ce a urmat pătrunderii călugărilor budiști în China. De pildă, Fo-t'u-têng, călugăr budist din Koutcha, care fusese prin Kașmir și alte regiuni ale Indiei, a ajuns în China în anul 310 și a făcut dovada multor însușiri magice: profetiza după sunetul clopotelor; *cf.* A. F. WRIGHT, „Fo-t'u-têng. A Biography", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, XI, 1948, pp. 321–370 (pp. 337 și urm., 346, 361). Or, se știe că „sunetele mitice" au un rol important în anumite tehnici yoga și că, pentru budiști, glasurile *deva* și *yakșa* semănau cu sunetele clopotelor de aur (ELIADE, *Le Yoga*, pp. 377 și urm.; trad. rom., (pp. 331 și urm.).

luat în ansamblul său, de șamanismul manciu, tungus și siberian în general.[57] Este suficient să subliniem că, de-a lungul timpului, extaticul chinez a fost confundat, din ce în ce mai mult, cu vrăjitorii și „posedații" de tip rudimentar. Începînd dintr-un anumit moment și pentru multă vreme, *wu* a fost apropiat atît de mult de exorcist, încît era numit de obicei *wu-shi* (*ibid.*, 1 192). În zilele noastre se numește *sai-kong*, iar funcția se transmite din tată în fiu. Preponderența femeilor pare să fi dispărut. După o primă fază de pregătire de care se ocupă tatăl, ucenicul urmează cursurile unui „colegiu" și obține titlul de preot-șef în urma unei inițieri de tip clar șamanic. Ceremonia este publică și constă în urcarea pe *to t'ui*, „scara de săbii": desculț, ucenicul urcă pe săbii pînă sus, unde se află o platformă; scara este făcută, de regulă, din douăsprezece săbii, iar uneori mai există și o a doua scară, pe care ucenicul coboară. Un rit inițiatic asemănător a fost descoperit la populația karen din Birmania, unde o categorie de preoți poartă chiar numele de *wee*, care poate fi o altă formă a termenului chinez *wu*.[58] (Ne aflăm foarte probabil în prezența unei influențe chineze care a contaminat anumite tradiții magice locale străvechi; scara inițiatică nu trebuie însă neapărat considerată ca fiind preluată din China. Rituri asemănătoare de ascensiune șamanică au fost observate în Indonezia și în alte părți.)

Activitatea magico-religioasă a lui *sai-kong* se integrează în sferele ritualului daoist: *sai-kong* își spune *tao shih*, „doctor daoist" (de Groot, VI, p. 1 254). *Sai-kong* s-a identificat pînă la urmă cu *wu*, datorită, în primul rînd, însușirilor sale de exorcist (*ibid.*, pp. 1 256 și urm.). Costumul său ritual este bogat în simboluri cosmologice: Oceanul cosmic, cu Muntele T'ai în mijloc și multe altele (*ibid.*, pp. 1 261 și urm.). *Sai-kong* folosește, de regulă, un medium, un „posedat", care dovedește și el puteri fachirice: se taie cu cuțitul etc. (*ibid.*, pp. 983 și urm., 1 270 și urm. etc.). Și aici se confirmă fenomenul imitării spontane a șamanismului ca efect al posedării, observat mai

---

[57] Cu privire la elementele sexuale și licențioase din ceremoniile *wu*, vezi de GROOT, VI, pp. 1 235, 1 239.

[58] De GROOT, pp. 1 248 și urm. *Ibid.*, p. 1 250, nota 3, autorul îl citează pe A. R. McMAHON, *The Karens of the Golden Chersonese*, Londra, 1876, p. 158, în legătură cu un rit asemănător la tribul birman kakhyen. Vezi și alte exemple (tch'ouang, un trib thai din provincia Kuang-si; aborigenii din nordul insulei Formosa) în R. RAHMANN, „Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", pp. 737, 741, nota 168.

înainte în Indonezia și în Polinezia. Întocmai ca șamanul din Fidji, *sai-kong* conduce trecerea prin foc; ceremonia poartă numele de „plimbare pe drumul de foc" și are loc în fața templului: *sai-kong* calcă primul pe jăratic, urmat de colegii săi mai tineri și chiar de public. Un rit asemănător constă în mersul pe o „punte de săbii". Se consideră că o pregătire spirituală înainte de ceremonie este suficientă pentru cei care vor călca apoi pe săbii și pe jăratic, fără să pățească nimic (*ibid.*, pp. 1 292 și urm.). În acest caz, ca și în numeroasele situații în care avem de a face cu posibilitatea de a fi medium, cu spiritism și alte tehnici oraculare, ne aflăm în fața unui fenomen endemic și greu de clasificat de pseudo-șamanism spontan, a cărui caracteristică fundamentală este ușurința.[59]

Nu avem nicidecum pretenția de a fi înfățișat istoria ideilor și a practicilor șamanice în China. Nici măcar nu știm dacă o astfel de istorie este posibilă; se știe ce muncă de elaborare, de interpretare și apoi de „decantare" a tradițiilor arhaice au desfășurat învățații chinezi, timp de două mii de ani. Este suficient să notăm prezența unei mulțimi de tehnici șamanice de-a lungul istoriei chineze. Firește, nu toate pot fi socotite ca făcînd parte din aceeași ideologie și nici măcar din același strat cultural. Am văzut, de pildă, diferențele dintre extazul Suveranilor, alchimiștilor și daoiștilor și extazul-posedare al vrăjitoarelor sau al ajutoarelor lui *sai-kong*. Aceleași diferențe de conținut și de orientare spirituală pot fi observate cu privire la orice altă tehnică sau la orice alt simbolism șamanic. Impresia noastră este că una și aceeași schemă șamanică este experimentată pe planuri diferite, deși omologabile, dar acest fenomen depășește cu mult sfera șamanismului și se manifestă în orice simbolism sau idee religioasă.

În mare, putem spune că în China există aproape toate elementele constitutive ale șamanismului: înălțarea la Cer, chemarea și căutarea sufletului, întruparea „spiritelor", stăpînirea focului și alte puteri

---

[59] Cu privire la șamanismul din China modernă, *cf.* P. H. DORÉ, *Manuel des superstitions chinoises*, Șanhai, 1936, pp. 20, 39 și urm., 82, 98, 103 etc.; ȘIROKOGOROV, *Psychomental Complex of the Tungus*, pp. 388 și urm. Cu privire la cultele mediumnice din Singapore, *cf.* Alan J. A. ELLIOTT, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, Londra, 1955, în special pp. 47 și urm., 73 și urm., 154 și urm.; pentru șamanismul triburilor aborigene din Formosa, *cf.* M. D. COE, „Shamanism in the Bunun Tribe, Central Formosa", în *Ethnos*, XX, 4, 1955, pp. 181–198. Lucrarea lui Tcheng-tsu SHANG, „Der Schamanismus in China" (Diss., Hamburg, 1934) ne-a fost inaccesibilă.

fachirice. În schimb, ni se par mai rare coborîrile în Infern, mai ales în scopul de a aduce înapoi sufletul unui bolnav ori al unui mort, deși toate aceste motive se regăsesc în folclor. Astfel, se spune că regele Mu din Tchu a ajuns pînă la capătul Pămîntului, la muntele Kunlun, și chiar mai departe, la Regina-Mamă din Apus (= Moartea), trecînd peste un rîu pe o punte făcută din pești și broaște țestoase; iar Regina-Mamă din Apus i-a dăruit un cîntec și un talisman de viață lungă.[60] Mai există povestea învățatului Hu Di, care a coborît în Infern pe Muntele Morților și a văzut un rîu pe care sufletele drepților îl treceau pe o punte de aur, în timp ce ticăloșii îl treceau înot, sub loviturile demonilor.[61] Mai întîlnim și o variantă aberantă a mitului lui Orfeu: cu ajutorul unei viziuni mistice, sfîntul Muliän află că mama lui, care nu dăduse pomană în timpul vieții, suferea de foame în Infern și coboară s-o salveze: o duce în spinare pînă la Cer.[62] Alte două povești din colecția lui Eberhard (nr. 144 și 145, II), cuprind motivul lui Orfeu. În prima, un bărbat coboară în lumea cealaltă în căutarea soției sale moarte. O zărește lîngă un izvor, dar femeia îl roagă să plece, spunîndu-i că ea este de-acum spirit. Bărbatul rămîne o vreme în împărăția umbrelor. În cele din urmă, cei doi soți fug, dar cînd ajung pe Pămînt, femeia intră într-o casă și dispare. În aceeași clipă, stăpîna casei aduce pe lume o fată. Cînd aceasta ajunge la vîrsta maturității, bărbatul o recunoaște ca fiind soția lui și se însoară cu ea a doua oară. În cealaltă poveste, un tată coboară în Infern pentru a-l duce înapoi pe fiul său mort, dar, cum acesta nu-l recunoaște, totul este în zadar (Eberhard, *Typen*, pp. 198 și urm.). Toate aceste povești aparțin însă folclorului magic asiatic, iar unele au fost profund influențate de budism; nu putem așadar deduce existența unui ritual de coborîre în Infern. (De pildă, în povestea sfîntului budist Muliän, nu se spune nimic despre prinderea sufletului.) Se pare că ritualul șamanic de coborîre, dacă a existat sub forma în care îl întîlnim în Asia Centrală și Septentrională, a

---

[60] Richard WILHELM (trad.), *Chinesische Volksmärchen* (Märchen der Weltliteratur, seria a II-a), Iena, 1927, pp. 90 și urm.

[61] *Ibid.*, pp. 116 și urm. Vezi și *ibid.*, pp. 184 și urm. (relatarea unei alte călătorii în Infern).

[62] *Ibid.*, pp. 126–127. Față de relatările coborîrilor în Infern, numărul celor care amintesc de înălțări și de alte miracole magice este mult mai mare, în colecția lui R. WILHELM. *Cf.* și W. EBERHARD, „Typen chinesischer Volksmärchen", în *Folklore Fellows Communications*, L, 120, Helsinki, 1937, „Aufsteigen im Himmel".

decăzut ca urmare a cristalizării cultului strămoșilor, care a dat „Infernului" o altă valoare religioasă.

S-ar cuveni să ne mai oprim asupra unui punct, care depășește sfera șamanismului *stricto sensu*, dar este foarte important: relația dintre șaman și animale și contribuția mitologiilor animaliere la elaborarea șamanismului chinez. „Pasul" lui Yu cel Mare nu se deosebea de dansul magicienilor, dar Yu cel Mare se îmbrăca uneori în urs și întrupa într-un fel spiritul Ursului.[63] Șamanul descris de *Tcheu-li* se îmbrăca și el într-o blană de urs, și am putea da nenumărate exemple de ceremonial cunoscut în etnologie sub numele de *bear ceremonialism* și atestat atît în Asia Septentrională, cît și în America de Nord.[64] Este dovedit că în vechea Chină se simțea legătura dintre dansul șamanic și un animal încărcat cu un simbolism cosmologic și inițiatic foarte complex. Specialiștii au refuzat să vadă în mitologia și ritualul care legau omul de animal urmele unui totemism chinez.[65] Legăturile sînt mai mult de ordin cosmologic (pentru că animalul reprezintă de regulă Noaptea, Luna, Pămîntul etc.) și inițiatic (animal = Strămoș mitic = inițiator).[66]

Cum s-ar putea interpreta toate aceste fapte, în lumina a ceea ce am aflat despre șamanismul chinez? Ne vom feri să simplificăm prea mult lucrurile și să le explicăm conform unei scheme unice. Este cît se poate de limpede că *bear ceremonialism* este legat de

---

[63] *Cf.* C. HENTZE, *Mythes et symboles lunaires*, pp. 6 și urm.; *id.*, „Le Culte de l'ours et du tigre et le t'ao-t'ie", *Zalmoxis*, I, 1938, pp. 50–68 (p. 54); *id.*, *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der frühchinesischen Kulturen*, p. 19; M. GRANET, *Danses et légendes*, II, pp. 563 și urm.

[64] A. Irving HALLOWELL, „Bear Ceremonialism in the Northern Hemisphere", *American Anthropologist*, XXVIII, 1926, pp. 1–175; N. P. DYRENKOVA, „Bear Worship among Turkish Tribes of Siberia", *Proceedings of the 23rd International Congress of Americanists*, 1928, New York, 1930, pp. 411–440; Hans FINDEISEN, „Zur Geschichte der Bärenzeremonie", *Archiv für Religionswissenschaft*, XXXVII, 1941, pp. 196–200; A. ALFÖLDI, „Le Culte de l'ours et le matriarcat en Eurasie" în limba maghiară, în *Közlemények*, Budapesta, 1936, p. 5–17; (datorăm amabilității profesorului Alföldi trimiterea unei traduceri în limba engleză a acestui articol important). *Cf.* și Marius BARBWAU, „Bear Mother", *Journal of American Folklore*, LIX, 231, 1946, pp. 1–12.

[65] *Cf.* DYRENKOVA, p. 453; C. HENTZE, „Le Culte de l'ours et du tigre", p. 68; *id.*, *Die Sakralbronzen*, pp. 45, 161.

[66] Cu privire la toate acestea, vezi lucrările lui HENTZE, mai ales *Mythes et symboles lunaires ; Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*; *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen.*

magia și de mitologia vînătorii. Știm că șamanul are un rol hotărîtor în asigurarea abundenței vînatului și a norocului la vînătoare (previziuni meteorologice, schimbare de timp, călătorii mistice la Marea Mamă a Fiarelor etc.). Nu trebuie să uităm nici că raporturile șamanului (ca de altfel ale „omului primitiv" în general) cu animalele sînt de ordin spiritual și de o intensitate mistică greu de imaginat pentru o mentalitate modernă, desacralizată. Omul primitiv care se îmbrăca într-o piele de animal vînat se prefăcea în acel animal, se simțea preschimbat în animal. Am văzut că șamanii, chiar în zilele noastre, cred în puterea lor de a se transforma în animale. Constatarea că șamanii se îmbrăcau în blănuri de fiare nu are prea mare importanță. Important este ceea ce simțeau ei travestindu-se în animale. Sîntem îndreptățiți să credem că această transformare magică ducea la o „ieșire din sine", care însemna adesea o experiență extatică.

Imitînd mersul unui animal sau îmbrăcîndu-se în pielea lui, omul dobîndea un mod de a fi supraomenesc. Nu este vorba de întoarcerea la o „viață animală" pură : animalul cu care se identifica era deja purtător de mitologie[67], era de fapt un Animal mitic, Strămoșul sau

---

[67] Numeroase motive animaliere și mai ales ornitomorfe se regăsesc în cea mai veche iconografie chineză (HENTZE, *Die Sakralbronzen*, pp. 115 și urm.). Multe dintre aceste motive iconografice amintesc desenele de pe costumele șamanice, de pildă șerpii (*ibid.*, fig. 146–148). Costumul șamanului siberian a fost probabil influențat de anumite idei magico-religioase chineze (*ibid.*, p. 156). *Cf.* și *id.*, „Schamanenkronen zur Han-Zeit in Korea", în *Ostasiatische Zeitschrift*, IX, Berlin, 1933, pp. 156–163; *id.*, „Eine Schamanendarstellung auf einem Han-Relief", în *Asia Major*, I, Leipzig, 1944, pp. 74–77; *id.*, „Eine Schamanentracht in ihrer Bedeutung für die altchinesische Kunst und Religion", în *Jahrbuch für prähistorische ethnographische Kunst*, XX, Berlin, 1960–1963, pp. 55–61. Alfred SALMONY interpretează drept șamani cei doi dansatori cu coarne de cerb gravați pe un vas de bronz datînd de la sfîrșitul dinastiei Tch'ou, descoperit, se pare, la Tchang-cha; *cf. Antler and Tongue : an Essay on Ancient Chinese Symbolism and Its Implications*, Ascona, 1954. În prezentarea pe care o face lucrării lui Salmony, în *Artibus Asiae* (XVIII, Leipzig, 1955, pp. 85–90), HEINE-GELDERN acceptă această interpretare și observă că William WATSON ajunsese la aceeași concluzie în articolul său „A Grave Guardian from Ch'ang-sha", în *British Museum Quarterly*, XVII, 3, Londra, 1952, pp. 52–56. S-ar cuveni făcut un studiu temeinic al posibilei influențe a costumului șamanic asupra armurii militare; *cf.* K. MEULI, „Scythica", p. 147, n. 8; F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, I, pp. 311 și urm. Costumul șamanului chinez, care cuprinde o platoșă cu solzi, este atestat încă din perioada arhaică; *cf.* B. LAUFER, *Chinese Clay Figures* (Field Museum of Natural History, Anthropological Series), XIII, 2, Chicago, 1914, mai ales pp. 196 și urm. și planșele XV–XVII.

Demiurgul. Preschimbîndu-se în animal mitic, omul devenea ceva mult mai măreț și mai puternic decît el. Putem crede că proiecția într-o Ființă Mitică, centru al vieții și al reînnoirii universale, provoca experiența euforică, iar aceasta, înainte de a ajunge la extaz, dădea sentimentul propriei puteri și realiza comuniunea cu viața cosmică. Dacă ne gîndim la rolul de model exemplar îndeplinit de anumite animale în tehnicile mistice daoiste, ne dăm seama de bogăția spirituală a experienței „șamanice", care se mai păstra în amintirea vechilor chinezi. Dincolo de limitele și de falsele măsuri omenești, omul regăsea, dacă imita cum trebuie obiceiurile animalelor – mersul, respirația, glasul –, o nouă dimensiune a vieții: regăsea spontaneitatea, libertatea, „simpatia" cu toate ritmurile cosmice și, prin urmare, fericirea și nemurirea.

Din această perspectivă, vechile rituri chineze, atît de apropiate de *„bear ceremonialism"*, își dezvăluie, după părerea noastră, valorile mistice și ne permit să înțelegem cum se putea dobîndi extazul atît prin imitarea coregrafică a unui animal[68], cît și printr-un dans care mima înălțarea: și într-un caz, și în celălalt, sufletul „ieșea din sine" și își lua zborul. Redarea acestul zbor mistic prin „coborîrea" unui zeu sau a unui spirit nu era, uneori, decît o problemă de terminologie.

MONGOLIA, COREEA, JAPONIA

Religia populației monguor din regiunea Si-ning, din nord-vestul Chinei, populație pe care chinezii o cunosc sub numele de t'u-jen, adică „localnici", este caracterizată printr-un șamanism foarte contaminat de lamaism.[69] La mongoli, lamaismul a încercat, începînd din secolul al XVII-lea, să anihileze șamanismul.[70] Însă vechea religie

---

[68] Trebuie să ținem seama, de asemenea, de rolul metalurgiei și de simbolismul său în constituirea magiei și a misticii chineze preistorice; vezi M. GRANET, *Danses et légendes*, II, pp. 496 și urm., 505 și urm. Or, nu se cunoaște nici o legătură între șamanism și fierari; vezi mai jos, pp. 429 și urm. Vezi și ELIADE, *Forgerons et alchimistes*; trad. rom., pp. 78 și urm.

[69] *Cf.* D. SCHRÖDER, *Zur Religion der Tujen*, ultimul articol, în special pp. 235 și urm.; L. M. J. SCHRAM, *The Monguors of the Kansu-Tibetan Border*. II: *Their Religious Life*, Philadelphia, 1957, pp. 76 și urm., 91 și urm.

[70] *Cf.* W. HEISSIG, „Schamanen und Geisterbeschwörer im Küriye-Banner", pp. 40 și urm.; *id.*, „A Mongolian Source to the Lamaist Suppression of Shamanism in the 17th Century", în *Anthropos*, XLVIII, 1953, pp. 1–29, 493–536 (pp. 500 și urm. și *passim*).

mongolă a sfîrșit prin a asimila aporturile lamaiste, fără a-și pierde definitiv propriile caracteristici.[71] Șamanii și șamanele jucau, nu cu mult timp în urmă, un rol important în viața religioasă a triburilor.[72]

În Coreea, unde șamanismul este atestat din timpul dinastiei Han (*cf.* Hentze, *Schamanenkronen*), șamanii se îmbracă în veșminte femeiești și sînt mai puțin numeroși decît șamanele.[73] Nu se poate stabili cu exactitate „originea" șamanismului coreean, care ar putea cuprinde elemente venite din sud, însă prezența coarnelor de cerb pe tichia șamanică din epoca Han atestă existența unor legături cu cultul cerbului, specific vechilor turci (*cf.* Eberhard, *Lokalkulturen*, II, pp. 501 și urm.). Mai mult, cultul cerbului este tipic culturilor de vînători și de nomazi, unde șamana nu pare să aibă un rol prea important. Preponderența șamanelor în Coreea ar putea fi consecința fie a unei degradări a șamanismului tradițional, fie a unor influențe meridionale.

Istoria șamanismului în Japonia nu este nici ea prea cunoscută, cu toate că există informații bogate cu privire la practicile șamanice moderne, datorită mai ales lucrărilor lui Nakayama Tarô și ale lui Hori Ichirô. Cunoașterea diferitelor aspecte și faze ale șamanismului japonez va fi fără îndoială ușurată de publicarea voluminoasei lucrări a lui Masao Oka privind istoria culturală a Japoniei antice.[74] Atît cît este cunoscut în zilele noastre, șamanismul japonez este foarte departe de șamanismul *stricto sensu* de tip nord-asiatic sau siberian. Este vorba mai ales de o tehnică de posedare de către spirite, prac-

---

[71] *Cf.* J.-P. ROUX, „Éléments chamaniques dans les textes pré-mongols", în *Anthropos*, *LIII*, 1–2, 1958, pp. 133–142.

[72] *Cf.* HEISSIG, „Schamanen und Geisterbeschwörerm", pp. 42 și urm. Cu privire la șamanismul mongol, vezi și W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, X, pp. 94–100, și observațiile lui N. POPPE pe marginea acestei cărți în *Anthropos* (XLVIII, 1953, pp. 327–332), pp. 327–328; V. DIÓSZEGI, Problems of Mongolian Shamanism (Report of an Expedition Made in 1960 in Mongolia), în *Acta ethnographica*, *X*, fasc, 1–2, Budapesta, 1961, pp. 195–206).

[73] Cf. EBERHARD, *Lokalkulturen*, II, pp. 313 și urm.; C. HAGUENAUER, „Sorciers et sorcières de Corée", în *Bulletin de la Maison Franco-Japonaise*, II, 1, Tokio, 1929, pp. 47–65.

[74] Pentru șamanism, *cf.* indicațiile furnizate, după manuscrisul inedit al lui Masao Oka, de Alexander SLAWIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 677, 688 și urm., 733, 757. Vezi însă și criticile aduse metodei lui Masao Oka în Charles HAGUENAUER, *Origines de la civilisation japonaise. Introduction à l'étude de la préhistoire du Japon*, vol. I., Paris, 1956, pp. 172–178.

ticată aproape exclusiv de femei. După Matthias Eder, principalele funcții ale șamanelor sînt următoarele: „1. Aduc de pe tărîmul celălalt sufletul mortului. În limbaj popular, se vorbește de *shinikuchi*, ceea ce s-ar putea traduce prin « gura mortului ». Cînd aduc de departe spiritul unei persoane vii, se vorbește de *ikikuchi*, ceea ce înseamnă « gura celui viu ». 2. Îi spun celui care le cere ce bucurii și ce nenorociri îl așteaptă; termenul popular este în acest caz *kamikuchi*, « gura zeului ». 3. Alungă bolile și alte rele și se ocupă de purificarea religioasă. 4. Cer zeului numele leacului trebuincios în cazul unei boli deosebite. 5. Arată unde se află obiectele pierdute. Unei șamane i se cere cel mai adesea să cheme spiritele morților sau ale unor persoane aflate la mare depărtare și să ghicească viitorul, cu bucurii și necazuri. Sufletele chemate din lumea cealaltă sînt mai ales ale părinților, ale iubiților și ale prietenilor".[75]

Multe șamane japoneze sînt oarbe din naștere. În zilele noastre „extazul" este factice și simulat grosolan (Eder, *ibid.*, p. 371). În vreme ce sufletul răposatului trebuie să vorbească prin glasul ei, șamana se joacă cu un șirag de perle sau cu un arc (*ibid.*, p. 377). Pregătirea viitoarei șamane se face sub supravegherea unei îndrumătoare și ține între trei și șapte ani (*ibid.*, p. 372). Pregătirea este încununată de căsătoria tinerei cu zeul său protector (*ibid.*, p. 373). În anumite regiuni, inițierea cuprinde și o probă fizică obositoare, după care ucenica se prăbușește la pămînt, fără simțire. Readucerea în simțiri este asimilată unei „nașteri" *(tanjō)*, iar tînăra se îmbracă în haine de nuntă. Căsătoria mistică a șamanei cu zeul protector pare a fi un obicei străvechi. „Zeii femei-spirite" *(mikogami)* sînt atestați în *Kojiki, Nihongi* și alte izvoare vechi; sînt zei „în care o femeie-spirit (adică o șamană) este cinstită ca divină, iar mai tîrziu zei născuți din căsătoria dintre o femeie-spirit cu un zeu. Femeile-spirite sînt numite și « Mamă de Zeu » sau « Mamă Sfîntă ». În *Engishiki*, lista zeilor venerați în locurile sfinte cuprinde un șir lung de « zei femei-spirite » (mikogami). Pe lîngă aceste femei-spirite care își slujesc oficial zeii în locurile sfinte mai existau și « soțiile de o noapte » *(ichiya-tsuma)*, care oficiau în calitate privată și aveau ca partener un zeu rătăcitor *(marebito)*, care venea să le vadă. Ca semn distinctiv al statutului lor aparte, acestea înfigeau în acoperișul casei o săgeată împodobită cu pene albe. Cînd un zeu chema o femeie să-l

---

[75] „Schamanismus in Japan", în *Paideuma*, VI, 7, 1958, pp. 367–80 (p. 368).

slujească la altar, aceasta aducea un vas cu orez (*mershibitsu*, în care orezul fiert se păstra cald; în acest recipient este adus orezul la masă, pentru a fi servit apoi în boluri) și o tigaie, adică ustensile asemănătoare celor care fac parte din zestrea unei tinere mirese. Pînă nu demult, coitul între un preot al altarului și o femeie-spirit făcea parte din programul de inițiere. Așa se arăta zeul".[76]

Căsătoria cu zeii trimite la obiceiurile șamanelor saora, cu deosebirea că în Japonia nu regăsim intensitatea uimitoare a experienței extatice personale a tinerelor saora. În Japonia, căsătoria cu zeul protector pare a fi mai mult urmarea instituției și mai puțin a unei fatalități personale. Pe de altă parte, există unele elemente care nu se potrivesc cu structura magiei feminine, ca de exemplu arcul și calul (pe figurinele cu cap de cal, *cf.* Eder, *ibid.*, p. 378). Sîntem așadar înclinați să credem că este vorba de o fază hibridă și tîrzie a șamanismului. Pe de altă parte, „zeii femei-spirite" *(mikogami)* și unele din ritualurile legate de aceștia pot fi apropiate de caracteristicile matriarhatului: suverane de state teritoriale, șefe de familie, căsătorie matrilocală, „căsătorie cu un oaspete" *(Besuchehe)*, clan matriarhal cu exogamie de clan și altele (*ibid.*, p. 379).

Se pare că M. Eder nu a luat cunoștință de importantul studiu al lui Charles Haguenauer, *Origines de la civilisation japonaise*. Deși nu discută, în primul volum apărut, despre șamanismul japonez, autorul citează un număr de fapte care, după părerea sa, dovedesc asemănări cu șamanismul altaic: „Ceea ce se știe, de pildă, despre comportarea și rolul vrăjitoarei în Japonia antică, în pofida grijii redactorilor Analelor imperiale de a trece subiectul sub tăcere, vorbind doar de rivala sa, preoteasa-vestală, *mi-ko*, care își ocupase rangul printre ritualiștii curții lui Yamato, ne îndreptățește să o identificăm cu colega sa coreeană, *muday*, și cu șamanele altaice. Funcția esențială a tuturor acestor vrăjitoare a fost să aducă *(or.o-s.u)* un suflet într-un suport (stîlp sacru sau orice alt înlocuitor) sau să întrupeze acest suflet pentru a face din el un mijloc de legătură cu cei vii, apoi să-l trimită înapoi. Faptul că un stîlp sacru a fost folosit în aceste practici este atestat de cuvîntul *hasira* (coloană), care a slujit

---

[76] *Ibid.*, p. 374. *Cf.* W. P. FAIRCHILD, „Shamanism in Japan", în *Folklore Studies*, XXI, 1962 pp. 1–122; Ichiro HORI, „Penetration of Shamanic Elements into the History of Japanese Folk Religion", Festschrift A. E. JENSEN, München, 1964, pp. 245–265; Kamata HISAKI, „Daughters of the Gods": Shaman-Priestesses in Japan and Okinawa, *Monumenta Nipponica Monographs*, nr. 25, 1966, pp. 56–73.

la numărătoarea fiinţelor sacre (*cf. Journal asiatique*, iulie-septembrie 1934, p. 122). Pe de altă parte, instrumentele de lucru ale vrăjitoarei japoneze au fost chiar cele pe care le folosesc colegii săi de pe continent, adică toba ... clopoţeii... oglinda ... şi sabia *kata.na* (alt cuvînt de origine altaică), ale căror virtuţi de alungare a demonilor sînt ilustrate de mai multe aspecte din folclorul japonez".

Urmarea lucrării lui Charles Haguenauer va lămuri fără îndoială în ce stadiu şi prin ce mijloace devine şamanismul altaic – instituţie aproape exclusiv masculină – elementul constitutiv al unei tradiţii religioase specific feminine. Nici sabia, nici toba nu sînt instrumente care aparţin magiei feminine. Faptul că sînt folosite de şamane arată că făceau parte deja din accesoriile vrăjitorilor şi ale şamanilor.[77]

---

[77] Atracţia exercitată de puterile magice ale sexului opus este bine cunoscută; *cf.* ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 172 şi urm.; trad. rom., pp. 107 şi urm.

CAPITOLUL XIII

Mituri, simboluri și rituri paralele

Diferitele ideologii șamanice au asimilat un anumit număr de teme mitice și de simbolisme magico-religioase. Fără a dori să facem un inventar complet și cu atît mai puțin să întreprindem un studiu exhaustiv al acestor teme și simboluri, am socotit util să amintim unele dintre ele, pentru a arăta cum au fost adaptate și revalorizate în șamanism.

CÎINELE ȘI CALUL

Ne vom referi, pentru tot ceea ce este legat de miturile cîinelui, la lucrarea Fredei Kretschmar.[1] Șamanismul propriu-zis nu a adus nici o inovație în acest domeniu: șamanul întîlnește cîinele funerar în timpul coborîrii în Infern, așa cum îl întîlnesc morții sau eroii supuși unei încercări mitice. Mitologia și magia cîinelui și a lupului au fost dezvoltate și reinterpretate mai ales de către societățile secrete

---

[1] Freda KRETSCHMAR, *Hundestammvater und Kerberso*, 2 vol. Stuttgart, 1938; *cf.* în special II, pp. 222 și urm., 258 și urm. Vezi și W. KOPPERS, „Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker", *Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik*, I, 1930, pp,. 359 și urm. și observațiile lui P. PELLIOT pe marginea acestul articol în *T'oung Pao*, XXVIII, 1931, pp. 463–70. Cu privire la strămoșul-cîine la turco-mongoli, *cf.* PELLIOT, *ibid.*, și Rolf STEIN, „Leao-Tche", pp. 24 și urm. Cu privire la rolul mitologic al cîinelui în vechea Chină, vezi E. ERKES, „Der Hund im alten China", *T'oung Pao*, XXXVII, 1944, pp. 186–225 (pp. 221 și urm.). Cu privire la cîinele infernului din concepțiile indiene, *cf.* E. ARBMAN, *Rudra*, pp. 257 și urm.; V. SCHLERATH, „Der Hund bei den Indogermanen", în *Paideuma*, VI, 1, 1954, pp. 25–40; în mitologia germanică, H. GÜNTERT, *Kalypso*, Halle, 1919, pp. 40 și urm., 55 și urm.; în Japonia – unde nu există animal funerar – Alexander SLAWIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 700 și urm.; în Tibet, S. HUMMEL, „Der Hund in der religiösen Vorstellungswelt", în *Paideuma*, VI, 8, 1958, pp. 500–509; VII, 7, 1961, pp. 352–361.

bazate pe inițierea războinică, în măsura în care extazele și ceremoniile lor frenetice se pot numi „șamanice". Unele societăți secrete de canibali, și în general licantropia, implică transformarea magică a membrilor lor în cîini sau în lupi. Și șamanii se pot preface în lupi, dar într-un sens diferit de cel al licantropiei; cum am văzut, ei pot lua multe alte înfățișări de animale.

Calul ocupă un loc aparte în mitologia și ritualul șamanic. Animal funerar și psihopomp prin excelență[2], „calul" este folosit de șaman în situații diferite, ca mijloc de a ajunge la extaz, adică la „ieșirea din sine", care face posibilă călătoria mistică. Se cuvine să revenim asupra faptului că această călătorie mistică nu are neapărat o direcție infernală; „calul" le permite șamanilor să-și ia zborul, să plutească în văzduh, să ajungă la Cer. Nu caracterul infernal, ci acela funerar domină mitologia calului, care este o imagine mitică a Morții, integrîndu-se așadar în ideologiile și tehnicile extazului. Calul duce mortul pe lumea cealaltă; el realizează astfel „ruptura de nivel", trecerea din lumea aceasta în celelalte lumi, jucînd astfel un rol de cea mai mare importanță în unele tipuri de inițiere masculină *(Männerbünde)*.[3]

„Calul" – adică toiagul cu cap de cal – este folosit de șamanii buriați în dansurile extatice. Am observat un dans asemănător în timpul ședinței șamanelor araucane *(machi)* (vezi mai sus, pp. 301 și urm.). Însă dansul extatic pe toiagul-cal este mult mai răspîndit. Ne vom mărgini la cîteva exemple. La populația batak, cu prilejul sacrificării calului în cinstea strămoșilor, patru dansatori dansează pe bețe cioplite în chip de cal.[4] În insulele Java și Bali, calul este asociat dansului extatic.[5] La populația garo, „calul" face parte din ritualul culesului. Pentru trupul calului se folosesc tulpini de bananier, iar pentru cap și copite, de bambus. Capul este înfipt într-un băț pe care un bărbat îl ține în așa fel încît să-i ajungă la înălțimea pieptului. Bărbatul execută cu mișcări încete un dans sălbatic, în

---

[2] Vezi L. MALTEN, „Das Pferd im Totenglauben", *Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts*, XXIX, Berlin, 1914, pp. 179–250; *cf.* și V. I. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, pp. 274 și urm.

[3] *Cf.* HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, pp. 46 și urm.; Alexander SLAWIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 692 și urm.

[4] *Cf.* J. WARNEK, *Die Religion der Batak*, p. 88.

[5] *Cf.* B. de ZOETE și W. SPIES, *Dance and Drama in Bali*, Londra, 1938, p. 78.

vreme ce preotul, întors către el, dansează prefăcîndu-se că-i vorbește „calului".[6]

V. Elwin a observat un ritual asemănător la tribul muria din Bastar. Marele zeu gond Lingo Pen are mai mulți „cai" de lemn în sanctuarul său de la Semur-gaon. Cu prilejul sărbătoririi zeului, „caii" sînt purtați de mediumuri și folosiți pentru a provoca transa extatică, dar și la divinație. „Am văzut la Metawand, timp de cîteva ore, scălîmbăielile grotești ale unui medium care purta pe umeri un cal de lemn înfățișîndu-l pe zeul clanului, iar la Bandapal, în vreme ce ne croiam drum prin junglă ca să ajungem la Marka Pandum (consum ritual de mango), un alt medium, care purta pe umeri un cal imaginar, mergea în buiestru, țopăia, fornăia și gonea vreo trei kilometri în fața mașinii, care înainta încet. « Îl poartă pe zeu în spinare », mi s-a spus, « și nu se poate opri din dans vreme de cîteva zile în șir ». La o nuntă în Malakot, am văzut un medium urcîndu-se pe un cal de lemn foarte ciudat; am mai văzut unul în sud, în ținutul Dhurwa, care dansa pe un cal de lemn ce semăna cu primul. În ambele cazuri, dacă ceremonia era cumva tulburată, călărețul cădea în transă și putea astfel descoperi cauza supranaturală a răului."[7]

La o altă ceremonie, Laru Kaj al tribului gond-pardhan, „caii zeului" execută un dans extatic.[8] Să mai amintim că mai multe populații aborigene din India își reprezintă morții călare pe cal, ca de pildă bhil sau korku, aceștia din urmă punînd alături de mormînt tăblițe de lemn gravate cu călăreți.[9] La populația muria, funeraliile sînt însoțite de cîntece rituale în care se povestește că mortul sosește pe lumea cealaltă călare. Se vorbește despre un palat în mijlocul căruia se află un leagăn de aur și un tron de diamant. Mortul este dus pînă

---

[6] Biren BONNERJEA, „Materials for the Study of Garo Ethnology", *Indian Antiquary*, LVIII, Bombay, 1929, pp. 121–127; Verrier ELWIN, „The Hobby Horse and the Ecstatic Dance", *Folk–Lore*, LIII, Londra, 1942, pp. 209–213 (p. 211); *id.*, *The Muria and Their Ghotul* Bombay, 1947, pp. 205–209.

[7] ELWIN, „The Hobby Horse", pp. 212–213; *id.*, *The Muria*, p. 208.

[8] Shamrao HIVALE, „The Laru Kaj", *Man in India*, XXIV, Ranchim, 1944, pp. 122 și urm., citat de ELWIN, *The Muria*, p. 209. *Cf.* și W. ARCHER, *The Vertical Man. A Study in Primitive Indian Sculpture* Londra, 1947, pp. 41 și urm., pentru dansul extatic cu imagini de cai (Bihar).

[9] *Cf.* W. KOPPERS, „Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India: a Contribution to the Study of the Megalithic Problem", *Annali Lateranensi*, VI, Cetatea Vaticanului, 1942, pp. 117–206; ELWIN, *The Muria*, pp. 210 și urm. (fig. 27, 29, 30).

acolo de un cal cu opt picioare.[10] Or, după cum știm, calul octopod este un element șamanic tipic. După o legendă buriată, o femeie tînără își ia un al doilea soț, care este spiritul ancestral al unui șaman, iar în urma acestei căsătorii mistice, una din iepele din herghelie aduce pe lume un mînz cu opt picioare. Soțul pămîntean îi taie patru. Femeia strigă: „Vai! era căluțul pe care călăream ca șamanele!", își ia zborul și se face nevăzută, mergînd să locuiască în alt sat. Apoi devine un spirit protector al buriaților.[11]

Caii octopozi sau acefali sînt atestați în riturile și miturile „societăților de bărbați", atît germanice, cît și japoneze.[12] În toate aceste ansambluri culturale, caii polipozi sau caii-fantomă au o funcție funerară și totodată extatică. Calul de lemn *(Hobby Horse)* este și el legat de dansul extatic, dar nu neapărat „șamanic".[13]

Chiar dacă nu este atestat clar în timpul ședinței șamanice, „calul" este prezent în chip simbolic prin firele de păr de cal care se ard sau prin pielea de iapă albă pe care se așază șamanul. Arderea firelor de păr de cal echivalează cu evocarea animalului magic care urmează să-l ducă pe șaman pe celălalt tărîm. Legendele buriaților pomenesc de cai care îi duc pe șamanii morți la noua lor locuință. Într-un mit iakut, „diavolul" își răstoarnă toba, se așază pe ea, o străpunge în trei locuri cu toiagul, iar toba se preface într-o iapă cu trei picioare care îl duce spre răsărit.[14]

Aceste cîteva exemple arată cum a folosit șamanismul mitologia și riturile calului: psihopomp și funerar, calul înlesnea transa, zborul extatic al sufletului în regiunile interzise. Călăritul simbolic însemna părăsirea trupului, „moartea mistică" a șamanului.

---

[10] ELWIN, *The Muria*, p. 150. Pentru rolul calului în șamanismul din nordul Indiei, vezi și R. RAHMANN, „Shamanistic and Related Phenomena in Northern and Middle India", pp. 724–725.

[11] SANDSCHEJEW, „Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten", p. 608. În credințele tungușilor, „Mama Animalelor" pe care o invocă șamanii dă naștere unui căprior cu opt picioare; *cf.* G. V. KSENOFONTOV, *Leghendî i rasskazî*, pp. 64 și urm.

[12] HÖFLER, pp. 51 și urm.; SLAWIK, pp. 694 și urm.

[13] *Cf.* R. WOLFRAM, „Robin Hood und Hobby Horse", *Wiener prähistorische Zeitschrift*, XIX, 1932, pp. 357 și urm.; A. van GENNEP, „Le Cheval-jupon", *Cahiers d'ethnographie folklorique*, I, Paris, 1945.

[14] V. I. PROPP, p. 286.

ȘAMANI ȘI FĂURARI

Meseria de făurar sau fierar vine, ca importanță, imediat după vocația de șaman.[15] „Făurarii și șamanii au crescut în același cuib", spune un proverb iakut. „Femeia șamanului este vrednică de respect, femeia făurarului este vrednică de cinste", spune alt proverb. Făurarii au puterea de a vindeca și chiar pe aceea de a prezice viitorul.[16] Dolganii spun că șamanii nu pot „înghiți" sufletele făurarilor, pentru că aceștia le țin în foc; dimpotrivă, făurarul poate lua sufletul unui șaman și îl poate arde. Și făurarii sînt mereu amenințați de spiritele rele. Ei sînt nevoiți să muncească fără încetare, să mînuiască focul, să facă mereu zgomot pentru a îndepărta spiritele rele.[17]

După miturile iakuților, făurarul a dobîndit meseria de la divinitatea „rea" K'daai Maqsin, meșterul fierar din Infern. Acesta locuiește într-o casă de fier, înconjurată de așchii de fier. K'daai Maqsin este un meșter vestit; el repară membrele rupte sau amputate ale eroilor. Uneori ia parte la inițierile șamanilor vestiți din lumea cealaltă: le călește sufletele întocmai cum călește fierul.[18]

După credințele buriate, cei nouă fii ai lui Boșintoi, făurarul Cerului, au coborît pe Pămînt pentru a-i învăța pe oameni să lucreze metalul; primii lor ucenici au fost strămoșii familiilor de fierari

---

[15] *Cf.* M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, pp. 204 și urm. Cu privire la importanța din trecut a fierarilor la popoarele de pe Ienisei, *cf.* RADLOV, *Aus Sibirien*, I, pp. 186 și urm. Vezi și F. ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, I, p. 195 și urm.; D. SCHRÖDER, „Zur Religion der Tujen des Sininggebietes (Kukunor)", articolul al treilea, pp. 828, 830; H. FINDEISEN, *Schamanentum*, pp. 94 și urm. Pentru tot ceea ce urmează, vezi ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, în special pp. 57 și urm.; trad. rom., pp. 55 și urm. Vezi și HUMMEL, „Der göttliche Schmied in Tibet", în *Folklore Studies*, XIX, 1960, pp. 251–272.

[16] SIEROSZEWSKI, „Du chamanisme d'après les croyances des Yakoutes", p. 319. *Cf.* și W. JOCHELSON, *The Yakut*, pp. 172 și urm.

[17] A. POPOV, „Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts", *Journal of American Folklore*, XLVI, 181, 1933, pp. 257–271 (pp. 258–260).

[18] *Ibid.*, pp. 260–261. Ne amintim de rolul șamanilor-fierari („diavolo") în visele inițiatice ale viitorilor șamani. Cît despre casa lui K'daai Maqsin, se știe că șamanul altaic aude zgomote metalice în timpul coborîrii extatice în infernul lui Erlik Han. Erlik leagă cu lanțuri de fier sufletele capturate de spiritele rele (SANDSCHEJEW, p. 953). După tradițiile tungușilor și ale orocilor, capul viitorului șaman este făurit o dată cu podoabele veșmîntului său, în același cuptor; *cf.* A. FRIEDRICH și G. BUDRUSS, *Schamanengeschichten aus Sibirien*, p. 30.

(Sandschejew, pp. 538–539). După o altă legendă, însuși Tängri-cel-alb l-a trimis pe Boșintoi împreună cu cei nouă fii ai săi pe Pămînt, ca să le arate oamenilor cum se lucrează metalele.[19] Fiii lui Boșintoi s-au însurat cu fete pămîntene și au devenit astfel strămoșii fierarilor; nimeni nu poate ajunge fierar dacă nu se trage dintr-una din aceste familii (Sandschejew, p. 539). Buriații au și „făurari negri", care își mînjesc fața cu funingine pentru anumite ceremonii; oamenilor le este teamă de ei *(ibid.*, p. 540). Zeii și spiritele protectoare ale fierarilor nu se mărginesc să-i ajute la treabă, ci îi apără de spiritele rele. Fierarii buriați au propriile lor rituri, ca de pildă sacrificarea unui cal, căruia i se spintecă burta și i se smulge inima. (Ultimul rit este clar „șamanic".) Sufletul calului merge la făurarul Cerului, Boșintoi. Nouă tineri joacă rolul celor nouă fii ai lui Boșintoi, iar un bărbat, care îl reprezintă chiar pe făurarul Cerului, cade în extaz și rostește un monolog destul de lung în care arată cum și-a trimis fiii pe Pămînt, *in illo tempore*, pentru a-i ajuta pe oameni etc. Apoi atinge focul cu limba. Cineva i-a povestit lui Sandschejew că, în vechime, personajul care îl reprezenta pe Boșintoi apuca în mînă fierul aproape topit.[20] Sandschejew nu a văzut însă cu ochii lui decît atingerea fierului roșu cu piciorul (*op. cit.*, pp. 550 și urm.). Recunoaștem cu ușurință în aceste încercări elemente șamanice: ca și făurarii, șamanii sînt „stăpîni ai focului", dar puterile lor magice sînt cu mult mai mari.

A. Popov a descris ședința de vindecare a unui fierar de către un șaman. Boala era pricinuită de „spiritele" fierarului. După ce i-a fost jertfit lui K'daai Maqsin un taur negru, toate uneltele fierarului au fost mînjite cu sîngele animalului. Șapte bărbați au aprins un foc mare și au aruncat capul taurului în flăcări . În acest timp, șamanul și-a început incantația și s-a pregătit să pornească în călătoria extatică spre K'daai Maqsin. Cei șapte bărbați au luat capul taurului, l-au pus pe nicovală și l-au lovit cu ciocanele. Nu este oare vorba de făurirea simbolică a „capului" fierarului, asemănătoare celei făcute de „demoni" în visele inițiatice ale viitorului șaman? Șamanul coboară în Infernul lui K'daai Maqsin, întrupează un spirit, iar acesta răspunde

---

[19] Și tibetanii cunosc un protector divin al fierarului și al celor nouă frați ai săi. *Cf.* R. de NEBESKY-WOJKOWITZ, *Oracles and Demons of Tibet*, p. 539.

[20] Fierarii dogon iau în mînă un fier înroșit, pentru a aminti de practica primilor fierari; *cf.* M. GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, 1949, p. 102.

prin glasul său la întrebările puse cu privire la boală și la tratamentul necesar (Popov, *Consecration Ritual*, pp. 262 și urm.).

„Puterea asupra focului" și mai ales magia metalelor le-au adus pretutindeni fierarilor reputația de adevărați vrăjitori[21], de unde atitudinea ambivalentă față de această categorie, disprețuită și venerată deopotrivă. Acest comportament antitetic se întîlnește mai cu seamă în Africa[22]: în numeroase triburi, fierarul este socotit ca vrednic de ocară, fiind un soi de paria și putînd fi chiar ucis[23]; în alte triburi, fierarul este, dimpotrivă, respectat, asimilat vraciului și poate ajunge chiar conducător politic.[24] Această atitudine se explică prin reacțiile contradictorii inspirate de metale și de metalurgie și prin diferențele dintre societățile africane, dintre care unele au cunoscut metalurgia foarte tîrziu și în contexte istorice complexe. Ceea ce ne interesează în această lucrare este faptul că, și în Africa, fierarii alcătuiesc uneori societăți secrete, cu ritualuri inițiatice specifice.[25] În unele cazuri, este vorba chiar de o simbioză între fierari și șamani sau vraci.[26] Prezența fierarilor în societățile bazate pe inițiere *(Männerbünde)* este atestată la vechii germani[27] și la japonezi.[28] Au fost stabilite legături asemănătoare între metalurgie, magie și întemeietorii de dinastii în tradițiile mitologice chineze.[29] Legături

---

[21] *Cf.* M. ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, pp. 57 și urm. și *passim.*; trad. rom., pp. 55 și urm.

[22] *Cf.* Walter CLINE, „Mining and Metallurgy in Negro Africa", *General Series in Anthropology*, 5, Menasha, 1937; *cf.* și B. GUTMANN, „Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken", *Zeischrift für Ethnologie*, XLIV, 1912, pp. 81–93; WEBSTER, *Magic*, pp. 165–167.

[23] De exemplu, la populația bari de pe Nilul Alb (Richard ANDREE, *Die Metalle bei den Naturvölkern; mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse*, Lepzig, 1884, pp. 9, 42); la triburile wlof, tibbu *(ibid.*, pp. 41–43); la wanderobo, masai (CLINE, p. 114) etc.

[24] Tribul ba lolo din Congo atribuie fierarilor o origine regală (CLINE, p. 22). Tribul wachagga îi cinstește și se teme de ei *(ibid.*, p. 115). Identificarea parțială a fierarilor cu conducătorii se întîlnește la mai multe triburi congoleze: basonge, baholoholo și altele (CLINE, p. 125).

[25] *Cf.* CLINE, *ibid.*, p. 119; ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, pp. 100 și urm.; trad. rom., pp. 90 și urm.

[26] CLINE, p. 120 (bayeke, ila etc.).

[27] HÖFLER, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, pp. 54 și urm. Cu privire la legăturile dintre metalurgie și magie în tradițiile mitologice finlandeze, *cf.* K. MEULI, „Scythica", p. 175.

[28] SLAWIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", pp. 697 și urm.

[29] Marcel GRANET, *Danses et légendes*, II, pp. 609 și urm. și *passim.*

asemănătoare, dar mult mai complexe, pot fi stabilite între ciclopi, dactili, cureți, telșini și prelucrarea metalelor.[30] Caracterul demonic, „asuric", al prelucrării metalelor este pus în lumină de miturile populațiilor aborigene din India (birhor, munda, oraon), care vorbesc de trufia fierarului, învins în cele din urmă de Ființa Supremă și ars în propria sa fierărie.[31]

„Secretele metalurgiei" ne trimit la tainele meseriei care se transmit, prin inițiere, la șamani; ne aflăm, în ambele cazuri, în fața unei tehnici magice cu caracter ezoteric. O analiză mai profundă a legăturilor istorice care au existat între șamanism și prelucrarea metalelor ne-ar îndepărta prea mult de subiect. Datoria noastră este de a sublinia că magia metalurgică, prin „puterea asupra focului" pe care o implica, a asimilat numeroase prestigii șamanice. Găsim în mitologia fierarilor o mulțime de teme și motive preluate din mitologiile șamanilor și ale vrăjitorilor în general. Același lucru se regăsește în tradițiile folclorice din Europa, indiferent de origini; fierarul este adesea asimilat unei ființe demonice, iar Diavolul este înfățișat scoțînd flăcări pe gură. Această imagine, valorizată negativ, oglindește puterea magică asupra focului.

„CĂLDURA MAGICĂ"

Ca și Diavolul în credința populațiilor europene, șamanii nu sînt doar „stăpîni ai focului", putînd chiar întrupa spiritul focului și scoate flăcări pe gură, pe nas și prin tot corpul în timpul ședințelor.[32] Această putere trebuie încadrată în categoria minunilor șamanice

---

[30] *Cf.* L. GERNET și A. BOULANGER, *Le Génie grec dans la religion*, Paris, 1932, p. 79; Bengt HEMBERG, *Die Kabiren*, Uppsala, 1950, pp. 286 și urm. și *passim*. Cu privire la legăturile dintre fierar, dansator și vrăjitor, *cf.* Robert EISLER, „Das Qainszeichen und die Qeniter", *Le Monde Oriental*, XXIII, fasc. 1–3, Uppsala, 1929, pp. 48–112.

[31] *Cf.* Sarat CHANDRA ROV, *The Birhors: a Little-Known Jungle Tribe of Chota Nagpur*, Ranchi, 1925, pp. 402 și urm. (birhor); E. T. DALTON, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta, 1872, pp. 186 și urm. (munda); P. DEHON, „Religion and Customs of the Uraons", *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, I, 9, Calcutta, 1906, pp. 128 și urm. (oraoni). Cu privire la ansamblul problemei, vezi Walter RUBEN, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien*, pp. 11 și urm., 130 și urm., 149 și urm. și *passim*.

[32] PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, pp. 284 și urm., care citează exemple de șamani gilyak și eschimoși.

legate de „stăpînirea focului", din care am dat exemple foarte numeroase și care demonstrează „condiția de spirit" dobîndită de șamani.

Cum am văzut, concepția de „căldură mistică" nu este monopolul șamanismului, ci aparține magiei în general. Un mare număr de triburi „primitive" își închipuie puterea magico-religioasă ca „arzînd" și o redau prin termeni care înseamnă „căldură", „arsură", „încins" etc. În Dobu, noțiunea de „căldură" este întotdeauna legată de vrăjitorie.[33] Același lucru a fost observat în insulele Rossel, unde „căldura" este atributul magicienilor.[34] În insulele Solomon, toate persoanele care stăpînesc o mare cantitate de mana sînt socotite saka, adică „fierbinți".[35] În alte părți, de exemplu în Sumatra și în arhipelagul malaiezian, cuvintele care desemnează „căldura" exprimă în același timp ideea de rău, în timp ce noțiunile de fericire, liniște, seninătate sînt redate întotdeauna prin cuvinte care implică noțiunea de răcoros (Webster, p. 27). De aceea, mulți magicieni și vrăjitori beau apă sărată sau condimentată și mănîncă plante foarte picante, dorind să-și mărească astfel „căldura" interioară *(ibid.*, p. 7). Într-un motiv asemănător, unii vrăjitori și unele vrăjitoare din Australia nu au voie să consume substanțe „fierbinți", avînd deja o cantitate suficientă de „foc interior".[36]

Aceleași concepții s-au păstrat în religiile mai complexe. În zilele noastre, hindușii dau unei divinități foarte puternice epitetele de *prakhar*, adică „fierbinte", sau *jvalit*, „care are foc".[37] După credința mahomedanilor din India, cine comunică cu Dumnezeu devine „fierbinte" (Abbott, p. 6). Cel ce face minuni este numit *sahib-josh, josh* însemnînd „încins" *(ibid.)*. Prin extensie, toate persoanele sau acțiunile care cuprind o „putere" magico-religioasă sînt socotite „fierbinți" *(ibid.*, pp. 7 și urm. și indicele, „heat").

---

[33] R. F. FORTUNE, *Sorcerers of Dobu*, pp. 295 și urm. *Cf.* și A. RADCLIFFE-BROWN, *The Andaman Islanders*, pp. 266 și urm. Vezi mai sus, pp. 334, 398.

[34] WEBSTER, *Magic*, p. 7, citîndu-l pe W. E. ARMSTRONG, *Rassel Island*, Cambridge, 1928, pp. 172 și urm.

[35] WEBSTER, Magic, p. 27; *cf.* R. H. CODRINGTON, *The Melanesians*, pp. 191 și urm.

[36] WEBSTER, pp. 237–238. Cu privire la „căldura interioară" și la „stăpînirea focului", *cf.* ELIADE, *Forgerons et alchimistes*, pp. 81 și urm.; trad. rom., pp. 78 și urm.

[37] J. ABBOTT, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief*, Londra, 1932, pp. 5 și urm.

Este cazul să amintim aici băile de aburi inițiatice ale confreriilor mistice din America de Nord și, în general, rolul magic al băii de aburi în pregătirea viitorilor șamani în numeroase triburi nord-americane. Funcția extatică a băii de aburi, adăugată intoxicației cu fum de cînepă, a fost regăsită la sciți. În același context, trebuie menționate *tapas* din tradițiile cosmogonice și mistice ale Indiei antice: „căldura interioară" și sudația sînt „creatoare". Am putea cita și alte mituri eroice indo-europene, care pomenesc de *furor, wut și ferg*; eroul irlandez Cuchulain iese atît de „încins" din prima sa încercare (care echivalează, de altfel, așa cum a arătat Georges Dumézil, cu o inițiere de tip războinic) încît i se aduc pe loc trei butoaie cu apă rece. „Cînd s-a băgat în primul butoi, apa s-a încălzit atît de tare încît doagele și cercurile au plesnit ca o coajă de nucă. În al doilea butoi, apa a făcut clăbuci cît pumnul. În al treilea, căldura era atît cît să poată fi îndurată doar de unii oameni, dar nu de către toți. Atunci, mînia *(ferg)* băiețelului s-a potolit și i s-au dat veșminte să se îmbrace."[38] Aceeași „căldură mistică" (de tip „războinic") se întîlnește la eroii populațiilor narte, batradz și altele.[39]

Toate aceste mituri și credințe merg mînă în mînă cu ritualurile inițiatice care cuprind „stăpînirea focului".[40] Viitorul șaman eschimos sau manciu, ca și yoghinul himalaian ori tantric, trebuie să facă dovada puterii sale magice înfruntînd gerul cel mai cumplit sau uscînd cearșafuri cu căldura trupului. Pe de altă parte, un șir întreg de încercări prin care trebuie să treacă viitorii magicieni completează, în sens invers, stăpînirea focului. Rezistența la frig prin „căldura mistică" sau insensibilitatea la foc oglindesc amîndouă dobîndirea unui statut supraomenesc.

De multe ori, extazul șamanic nu se împlinește decît după „încălzire". Am putut observa acest lucru: demonstrarea puterilor fachirice în anumite momente ale ședinței vine din nevoia resimțită de șaman

---

[38] Tâin Bö Cuâlnge, rezumat și tradus de Georges DUMÉZIL, *Horace et les Curiaces*, pp. 35 și urm.

[39] *Cf.* G. DUMÉZIL, *Légendes sur les Nartes*, pp. 50 și urm., 179 și urm.; *id.*, *Horace et les Curiaces*, pp. 55 și urm.

[40] Se crede că vracii calcă pe jăratic; *cf.* A. P. ELKIN, *Aboriginal Men of High Degree*, pp. 62 și urm. Cu privire la „călcatul pe jăratic", *cf.* bibliografia din R. EISLER, *Man into Wolf*, Londra, 1951, pp. 134–135. Numele maghiar al șamanului vine probabil dintr-un etimon care înseamnă „căldură, ardere etc."; *cf.* János BALÁSZ, „A magyar samán réülete" (Die Ekstase der ungarischen Schamanen), pp. 483 și urm. (rezumat în limba germană).

de a dovedi „starea secundă“ obținută prin extaz. Șamanul se crestează așadar cu cuțitul, atinge fierul înroșit, înghite cărbuni aprinși, pentru că nu poate altfel: trebuie să dovedească noua condiție, supraomenească, la care dorește să ajungă.

Putem presupune că folosirea narcoticelor a fost stimulată de dorința de a ajunge la „căldura magică“. Fumul anumitor plante arse avea însușirea de a mări „puterea“. Intoxicatul se „încălzește“: beția narcotică este „fierbinte“. Se încearcă, prin mijloace mecanice, dobîndirea unei „călduri interioare“ care duce la transă. Vom ține seama și de valoarea simbolică a intoxicării, care echivala cu „moartea“: intoxicatul își părăsea trupul, ajungînd la o condiție asemănătoare morților și spiritelor. Extazul mistic fiind asimilat morții provizorii ori părăsirii trupului, toate intoxicațiile care ajungeau la același rezultat erau integrate tehnicilor extazului. Un studiu mai atent al problemei ne arată că folosirea narcoticelor oglindește mai curînd o decădere a tehnicii extazului sau o extindere a acestei tehnici la populații și grupuri sociale „inferioare“.[41] Oricum, s-a constatat că folosirea narcoticelor (tutun și altele) este destul de recentă în șamanismul din Nord-Estul îndepărtat.

„ZBORUL MAGIC“

Șamanii siberieni, eschimoși, nord-americani zboară.[42] În întreaga lume, aceeași putere magică le este atribuită vrăjitorilor și vracilor.[43] În Malekula, vrăjitorii (*bwili*) au puterea de a se preface

---

[41] Sperăm să reluăm cu alt prilej această problemă, în cadrul unui studiu comparativ mai amănunțit al ideologiilor și tehnicilor „căldurii interioare“. Cu privire la structura imaginarului focului, *cf.* G. BACHELARD, *La psychanalyse du feu*, Paris, 1935.

[42] Vezi, de exemplu, M. A. CZAPLICKA, *Aboriginal Siberia*, pp. 175 și urm., 238 etc.; KROEBER, „The Eskimos of Smith Sound“, pp. 303 și urm.; THALBITZER, „Les Magiciens esquimaux“, pp. 80–81; J. LAYARD, „Shamanism“, pp. 536 și urm.; A. MÉTRAUX, „Le Shamanisme chez les Indiens de l'Amérique du Sud tropicale“, p. 209; ITKONEN, *Heidnische Religion*, p. 116.

[43] Australia: W. J. PERRY, *The Children of the Sun: a Study of the Early History of Civilization* (ed. a II-a), Londra, 1926; insulele Trobriands: B. MALINOWSKI, *The Argonauts of the Pacific*, Londra, 1932, pp. 239 și urm. *Nijama* din insulele Solomon se prefac în păsări și zboară; *cf.* A. M. HOCART, „Medicine and Witchcraft in Eddystone of the Solomons“, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, LV, Londra, 1925, pp. 221–270 (pp. 231–232).

în animale, de preferință în găini și șoimi, fiindcă puterea de a zbura îi face să semene cu spiritele.[44] Vrăjitorul Masrind „merge la un fel de colibă pe care și-a făcut-o în pădure din frunze de palmier și își împodobește brațele, de sus pînă jos, cu pene mari de bîtlan. Apoi dă foc colibei, fără să iasă afară... fumul și flăcările urmînd să-l ridice în sus, iar el, întocmai ca o pasăre, zboară spre locul în care vrea să ajungă...“[45]

Aceste aspecte ne trimit la simbolismul ornitomorf al costumului șamanilor siberieni. Șamanul dayak, care însoțește sufletele răposaților în lumea cealaltă, ia și el chip de pasăre.[46] Am văzut că sacrificatorul vedic ajuns în vîrful scării întinde brațele în lături ca pasărea aripile și strigă: „Am ajuns la Cer!“ etc. Același rit se practică în Malekula: în punctul culminant al jertfei, sacrificatorul întinde brațele precum șoimul aripile și cîntă un cîntec închinat stelelor.[47] În multe tradiții, puterea de a zbura aparținea tuturor bărbaților, în vremurile mitice: toți puteau ajunge la Cer, fie pe aripile unei păsări fabuloase, fie pe nori.[48] Nu are nici un rost să reluăm amănuntele legate de simbolismul zborului care au fost înregistrate pînă în zilele noastre (pene, aripi și altele). Vom adăuga însă că o credință universală bogat atestată în Europa atribuie vrăjitorilor și vrăjitoarelor puterea de a zbura prin văzduh.[49] Am văzut că aceleași puteri magice le sînt atribuite yoghinilor, fachirilor și alchimiștilor (vezi mai sus, pp. 372 și urm.). Să precizăm totuși că astfel de puteri au adesea un caracter pur spiritual: „zborul“ înseamnă inteligența, înțelegerea lucrurilor secrete sau a adevărurilor metafizice. „Inteligența *(manas)* este pasărea cea mai iute“, spune *Ṛgveda* (VI, 9, 5).

---

[44] John LAYARD, „Malekula“, pp. 504 și urm.

[45] P. WIRZ, *Die Marind-anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea*, Hamburg, 2 vol., 1922–1925, II, p. 74, citat și tradus de LÉVY-BRUHL, *La Mythologie primitive. Le Monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, 1935 p. 232.

[46] H. M. și N. K. CHADWICK, *The growth of Literature*, III, p. 495; N. K. CHADWICK, *Poetry and Prophecy*, p. 27.

[47] John LAYARD, *Stone Men of Malekula*, pp. 733–734.

[48] De exemplu, în insula Yap: vezi M. WALLESER, „Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap, Deutsche Südsee“, *Anthropos*, VII, 1913, pp. 607–629 (pp. 612 și urm.).

[49] Vezi KITTREDGE, *Witchcraft in Old and New England*, pp. 243 și urm., 547–548 (bibliografie); PENZER și TAWNEY, *The Ocean of Story*, II, p. 104; Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, III, p. 217; Arne RUNEBERG, *Witches, Demons and Fertility Magic*, pp. 15 și urm., 93 și urm., 105 și urm., 222 și urm.

La rîndul său, *Pañcaviṃśa Brāhmaṇa* (XIV, I, 13) adaugă: „Cine înțelege are aripi".[50]

O analiză amănunțită a simbolismului zborului magic ne-ar duce prea departe. Ne vom mulțumi așadar să subliniem cele două motive mitice importante care au contribuit la structura sa actuală: imaginarea mitică a sufletului în chip de pasăre și ideea păsărilor psihopompe. Negelein, Frazer, Frobenius au adunat numeroase materiale privitoare la cele două mituri ale sufletului.[51] Pe noi ne interesează, în acest caz, faptul că vrăjitorii și șamanii realizează *în această lume*, *de cîte ori doresc*, ieșirea din trup, adică moartea, singura care îi poate preface în „păsări" pe ceilalți muritori; șamanii și vrăjitorii se bucură de condiția de „suflete fără trup", la care profanii nu pot ajunge decît în clipa morții. Zborul magic oglindește autonomia sufletului și extazul, ceea ce explică faptul că mitul a fost integrat în complexe culturale complet diferite: vrăjitorie, mitologie a visului, culte solare și apoteoze imperiale, tehnici ale extazului, simbolism funerar și multe altele. De asemenea, mitul este legat de simbolismul înălțării (vezi mai jos, pp. 446 și urm.). Mitul sufletului cuprinde germenii unei întregi metafizici a autonomiei și a libertății spirituale ale omului; aici trebuie căutat punctul de pornire al primelor speculații legate de părăsirea voită a trupului, de atotputernicia inteligenței, de nemurirea sufletului omenesc. Analiza „imaginației mișcării" ne va arăta cît de necesară este nostalgia zborului pentru psihicul omului.[52] Elementul fundamental este, în acest caz, faptul că mitologia și riturile zborului magic specifice șamanilor și vrăjitorilor confirmă și proclamă transcendența lor față de condiția umană: zburînd prin văzduh, în chip de păsări sau sub înfățișarea lor normală, șamanii proclamă într-un fel decăderea umană, pentru că multe mituri sînt legate, după cum am văzut, de timpul primordial în care *toți oamenii* puteau urca la Ceruri, cățărîndu-se pe un munte, pe un copac ori pe

---

[50] Cu privire la simbolismul „zborului prin văzduh", *cf.* Ananda K. COOMARASWAMY, *Figures of Speech and Figures of Thought*, Londra, 1946, pp. 183 și urm.

[51] Suflet-pasăre: J. von NEGELEIN, „Seele als Vogel", *Globus*, LXXIX , 23, pp. 357–361, 381–384; James George FRAZER, *Tabou et les périls de l'âme*, pp. 28 și urm. Pasăre-psihopompă: L. FROBENIUS, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, pp. 11 și urm.; FRAZER, *La crainte des morts* (trad. fr.), Paris, 1934, I, pp. 239 și urm.

[52] Vezi, de exemplu, Gaston BACHELARD, *L'Air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement*, Paris, 1943; ELIADE, „Durohana and the waking dream"; *cf.* și *id.*, *Mythes, rêves et mystères*, pp. 133 și urm.

o scară, înălțîndu-se prin propriile lor mijloace sau fiind purtați pe aripile unei păsări. Decăderea omenirii împiedică masa oamenilor să se înalțe la cer: doar moartea le redă oamenilor (și nu tuturor!) condiția primordială; doar atunci se mai pot înălța la cer, zburînd ca pasărea etc.

Fără a analiza așadar în amănunt simbolismul zborului și mitologia sufletului-pasăre, vom aminti doar ideea sufletului-pasăre și, prin urmare, identificarea mortului cu o pasăre, care sînt atestate în religiile din vechiul Orient Apropiat. *Cartea egipteană a morților* descrie moartea ca pe un șoim care își ia zborul (cap. XXVIII etc.), iar în Mesopotamia, răposații sînt reprezentați cu chip de păsări. Mitul este, după cît se pare, și mai vechi: pe monumentele preistorice din Europa și din Asia, Arborele Cosmic este înfățișat cu două păsări pe crengi[53]; dincolo de valoarea cosmogonică, păsările par să fi simbolizat și Sufletul-Strămoș. Ne amintim că în mitologiile din Asia Centrală, din Siberia și din Indonezia, păsările care șed pe crengile Arborelui Lumii nu sînt altceva decît suflete de oameni. Șamanii, pentru că se pot preface în „păsări", datorită condiției lor de „spirite", pot zbura pînă la Arborele Lumii pentru a aduce înapoi „suflete-păsări". Pasărea din vîrful unui băț este un simbol frecvent în mediile șamanice. O găsim, de pildă, pe mormîntul șamanilor iakuți. Un *táltos* ungur avea „un băț ori un țăruș dinaintea colibei, iar pe băț ședea o pasăre, iar el trimitea pasărea unde trebuia el să se ducă".[54] Găsim o pasăre șezînd pe un stîlp în vestitul relief de la Lascaux (omul cu cap de pasăre), în care Horst Kirchner a văzut reprezentarea unei transe șamanice.[55] În orice caz, este sigur că motivul „păsării de pe stîlp" este foarte vechi.

Aceste cîteva exemple ne îngăduie să vedem că simbolismul și mitologiile „zborului magic" trec dincolo de sfera șamanismului *stricto sensu*, fiind mai vechi decît acesta; ele fac parte din ideologia și magia universală și îndeplinesc un rol fundamental în numeroase

---

[53] *Cf.* G. WILKE, „Der Weltenbaum und die beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichten Kunst".

[54] G. RÓHEIM, „Hungarian Shamanism", p. 38; *cf. id.*, „Hungarian and Vogul Mythology", *Monographs of the American Ethnological Society, XXIII*, New York, 1954, pp. 49 și urm.

[55] *Ein archäologischer Beitrag zur Urgeschichte des Schamanismus*, în special pp. 271 și urm.; J. MARINGER (*Vorgeschichtliche Religion*, p. 128) consideră că este mai curînd vorba de o imagine comemorativă.

complexe magico-religioase. Integrarea acestui simbolism și a tuturor mitologiilor în șamanism este totuși explicabilă: nu puneau ele oare în evidență condiția supraomenească a șamanilor și în ultimă instanță libertatea lor absolută de mișcare în cele trei zone cosmice, unde puteau trece în voie de la „viață" la „moarte" și invers, întocmai ca „spiritele" ale căror puteri și le însușiseră? „Zborul magic" al Suveranilor demonstrează aceeași autonomie și aceeași victorie asupra Morții.

Să mai amintim că levitația sfinților și a magicienilor se întîlnește și în tradițiile creștine și islamice.[56] Hagiografia catolică a înregistrat și ea un număr destul de mare de înălțări și chiar de „zboruri"; o dovedește, printre altele, dosarul lui Olivier Leroy.[57] Exemplul cel mai cunoscut este cel al Sfîntului Iosif din Copertino (1603–1663). Un martor îi descrie astfel înălțarea: „... s-a ridicat în sus, iar din mijlocul bisericii a zburat ca o pasăre spre sfîntul altar, unde a îmbrățișat catapeteasma..." *(ibid.*, p. 125). „Uneori era zărit... zburînd deasupra altarului sfîntului Francisc și al Fecioarei din Grotello..." *(ibid.*, p. 126). Altă dată a zburat și s-a oprit într-un măslin: „a rămas acolo, în genunchi, vreme de o jumătate de ceas, pe o creangă care se legăna ca și cum s-ar fi așezat pe ea o pasăre" *(ibid.*, p. 127). Altă dată a zburat în extaz, la vreo doi metri și jumătate de la pămînt, pînă la un migdal aflat la treizeci de metri depărtare *(ibid.*, p. 128). Printre nenumăratele exemple de înălțare ori de zbor al sfinților sau al persoanelor credincioase, vom mai aminti experiențele maicii Maria a lui Cristos Răstignit, carmelită arabă, care se ridica sus de tot în văzduh, în vîrful copacilor, în grădina Carmel din Betleem, „dar se ridica la început sprijinindu-se de crengi și nu plutea niciodată în gol fără sprijin" *(ibid.*, p. 178).

PUNTEA ȘI „TRECEREA ANEVOIOASĂ"

Ca și răposații, șamanii au de trecut o punte în timpul călătoriei spre Infern. Ca și moartea, extazul cuprinde o „mutație", pe care mitul o înfățișează, plastic, printr-o trecere primejdioasă. Am întîlnit

---

[56] Cu privire la levitație în societățile primitive, *cf.* O. LEROY, *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Paris, 1927, pp. 174 și urm.

[57] *La lévitation*, Paris, 1928.

un număr considerabil de exemple în acest sens. Avînd intenția de a reveni asupra subiectului într-o lucrare aparte, ne vom mărgini la cîteva observații sumare. Simbolismul punții funerare este universal răspîndit și depășește ideologia și mitologia șamanică[58], fiind legat, pe de o parte, de mitul punții (sau al arborelui, sau al lianei etc.) care înlesnea odinioară legătura dintre Pămînt și Cer și care le îngăduia oamenilor să comunice fără greutate cu zeii, iar pe de altă parte, de simbolismul inițiatic al „porții strîmte" sau al „trecerii paradoxale" pe care o vom ilustra cu cîteva exemple. Ne aflăm în prezența unui complex mitologic care cuprinde, ca principale elemente constitutive, următoarele: a) *in illo tempore*, în vremurile paradisiace ale omenirii, exista o punte care lega Pămîntul de Cer[59] și pe care se putea trece fără greutate dintr-o parte în alta, pentru că nu exista moarte; b) după întreruperea comunicării lesnicioase dintre Pămînt și Cer, nu s-a mai trecut puntea decît „în minte", adică în moarte ori în extaz; c) trecerea este anevoioasă, adică este plină de piedici și nu toate sufletele pot ajunge dincolo; trebuie să înfrunte demonii și monștrii care așteaptă să devoreze sufletul sau puntea se subțiază asemenea tăișului de brici sub pașii ticăloșilor etc.; numai cei „buni" și mai ales cei inițiați pot trece puntea fără greutate (ultimii cunosc oarecum drumul, pentru că au fost supuși morții și învierii rituale); d) anumiți privilegiați izbutesc să treacă totuși puntea în timpul vieții, fie în extaz, ca șamanii, fie „de nevoie", precum unii eroi, fie în chip „paradoxal" prin „înțelepciune" sau prin inițiere (vom reveni îndată asupra „paradoxului").

Important este în acest caz faptul că numeroase ritualuri „construiesc", simbolic, o „punte" ori o „scară", prin însăși puterea ritului. Ideea este atestată, de pildă, în simbolismul sacrificiului brahmanic

---

[58] În afară de exemplele citate în cuprinsul acestei lucrări, *cf.* Johannes ZEMMRICH, „Toteninseln und Verwandte geographische Mythen", *Internationales Archiv für Ethnographie*, IV, Leyda, 1891, pp. 217–244, pp. 236 și urm.; Rosalind MOSS, *The Life after Death in Oceania and the Malay Archipelago*, vezi *„bridge"*; Kira WEINBERGER-GOEBEL, „Melanesische Jenseitsgedanken", pp. 101 și urm.; Martti RÄSÄNEN, *Regenbogen-Himmelsbrücke*, *passim*; Theodor KOCH, „Zum Animismus der südamerikanischen Indianer", pp. 129 și urm.; F. K. NUMAZAWA, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, pp. 151 și urm., 313 și urm., 393; L. VANNICELLI, *La religione dei Lolo*, pp. 179 și urm.; Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, III, p. 22 (F 152).

[59] *Cf.* NUMAZAWA, pp. 155 și urm.; H. T. FISCHER, „Indonesische Paradiesmythen", pp. 207 și urm.

(*cf. Taittirīya Saṃhitā*, VI, 5, 3, 3; VI, 5, 4, 2,; VII, 5, 8, 5; etc.). După cum am văzut, frînghia cu care sînt legați mestecenii ceremoniali pregătiți pentru ședința șamanică poartă chiar numele de „punte" și simbolizează înălțarea șamanului la Cer. În unele inițieri japoneze, candidații sînt obligați să construiască o „punte" din șapte scînduri, așezate pe șapte săgeți.[60] Ritul trebuie comparat cu scările de cuțite urcate de candidați în timpul inițierii șamanice și, în general, cu riturile inițiatice de ascensiune. Semnificația tuturor acestor rituri de „trecere primejdioasă" este următoarea: se stabilește o legătură între Pămînt și Cer, printr-o încercare de a reface „comunicarea" care exista *in illo tempore*. Dintr-un anumit punct de vedere, toate riturile inițiatice urmăresc reconstruirea unei „treceri" spre celălalt tărîm și, prin aceasta, abolirea rupturii de nivel proprie condiției umane după „cădere".

Vitalitatea simbolismului „punții" este dovedită și de rolul punții atît în apocalipsele creștine și islamice, cît și în tradițiile inițiatice ale Evului Mediu Occidental. Viziunea Sfîntului Pavel ne dezvăluie o punte „subțire ca firul de păr", care leagă lumea noastră de Rai.[61] Imaginea se regăsește ca atare la scriitorii și misticii arabi: puntea este „mai subțire decît firul de păr" și leagă Pămîntul de sferele astrale și de Paradis (*ibid.*, p. 182); ca și în tradițiile creștine, păcătoșii, neputînd să treacă puntea, sînt aruncați în Iad. Terminologia arabă subliniază clar caracterul de „trecere anevoioasă" a punții sau a „cărării".[62] Legendele medievale vorbesc despre o „punte ascunsă sub apă" și de o punte-sabie pe care eroul (Lancelot) trebuie să treacă desculț și cu mîinile goale; puntea este „mai tăioasă decît o seceră", iar trecerea se face „în suferință și durere". Caracterul inițiatic al trecerii punții-sabie este confirmat și de un alt aspect: înainte de a păși pe punte, Lancelot zărește doi lei pe malul celălalt, dar o dată ajuns, nu mai găsește decît o șopîrlă; „primejdia" trece din clipa în care cel supus încercării inițiatice este învingător.[63] În tradițiile

---

[60] La șamanele din Ryūkyū, *cf.* SLAWIK, „Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", p. 739.

[61] *Cf.* Miguel ASIN PALACIOS, *La escatología musulmana en la* Divina Commedia (ed. a II-a), Madrid și Grenada, 143, p. 282.

[62] *Ibid.*, pp. 181 și urm. Concepția islamică despre punte (sirāt) este de origine persană (*ibid.*, p. 180).

[63] *Cf.* textele reproduse de H. ZIMMER, *The King and the Corpse: Tales of the Soul's Conquest of Evil* (J. CAMPBELL, ed.), New York, 1948, pp. 166 și urm., 173

finice, Väinämöinen și șamanii care călătoreau în transă spre celălalt tărîm (Tuonela) trebuie să treacă peste o punte din săbii și cuțite.[64]

„Trecerea strîmtă" sau „primejdioasă" este un motiv curent în mitologiile funerare, ca și în mitologiile inițiatice (este cunoscută legătura și uneori chiar coalescența dintre unele și celelalte). În Noua Zeelandă, mortul trebuie să treacă printr-un spațiu foarte strîmt dintre doi demoni care încearcă să-l prindă: dacă este „ușor", trece, dacă este „greu", cade pradă demonilor.[65] „Ușor" sau „iute" – ca în miturile în care se vorbește despre cei ce trebuie să se strecoare „într-o clipită" printre fălcile unui monstru – sînt întotdeauna o formulă simbolică a „inteligenței, a „înțelepciunii", a „transcendenței", în ultimă instanță a inițierii. „Este greu de trecut pe tăișul briciului, spun poeții pentru a arăta cît de anevoios este drumul (care duce la cunoașterea supremă)", arată *Kaṭha Upaniṣad* (III, 14, trad. Louis Renou).[66] Formula pune în lumină caracterul inițiatic al cunoașterii metafizice. „Strîmtă este poarta și îngustă calea care duc la viață, și puțini sînt aceia care o află "(*Matei*, VII, 14).

De fapt, simbolismul „porții strîmte" și cel al „punții primejdioase" sînt legate de simbolismul a ceea ce am numit „trecerea paradoxală", pentru că se dovedește uneori a fi o imposibilitate sau o situație fără ieșire. Candidații șamani, după cum ne amintim, sau eroii unor mituri se găsesc uneori într-o situație în aparență disperată: trebuie să treacă „pe unde se întîlnesc ziua cu noaptea", ori să găsească o ieșire într-un zid, ori să urce la Cer printr-o gaură care nu se deschide decît pentru o clipă, să se strecoare printre două pietre de moară care se mișcă întruna, printre două stînci care se bat cap în cap, sau printre fălcile unui monstru.[67] Așa cum a observat, pe

---

și urm. (trad. rom. de Sorin Mărculescu, *Regele și cadavrul. Meditații despre biruința sufletului asupra răului*, ed. Humanitas, București, 1994, pp. 163 și urm., 168 și urm.). *Cf. ibid.*, p. 166 (fig. 3), minunata imagine a „trecerii peste puntea-spadă", preluată dintr-un manuscris francez din secolul al XII-lea.

[64] Martti HAAVIO, „Väinämöinen, Eternal Sage", *Folklore Fellows Communications*, LXI, 144, 1952, pp. 110 și urm.

[65] E. S. C. HANDY, *Polynesian Religion*, pp. 73 și urm.

[66] Cu privire la simbolismul indian și celtic al punții, *cf.* Luisa COOMARASWAMY, „The Perilous Bridge of Welfare", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, VIII, 1944, pp. 196–213; *cf.* și Ananda K. COOMARASWAMY, *Time and Eternity*, Ascona, 1947, p. 28 și nota 36.

[67] Cu privire la aceste motive. *cf.* A. B. COOK, *Zeus: a Study in Ancient Religion*, Cambridge, 3 vol., 1914–1940, III, partea a doua, anexa P („Floating Islands"), pp. 975–1 016; Ananda COOMARASWAMY, „Symplegades", în *Studies and Essays in*

bună dreptate, Coomaraswamy, toate aceste imagini mitice arată nevoia de a trece dincolo de contrarii, de a aboli polaritatea proprie condiției umane, pentru a ajunge la realitatea ultimă. „Cine vrea să ajungă din această lume în cea de dincolo, sau să se întoarcă, trebuie s-o facă în « intervalul » unidimensional și atemporal care desparte forțele înrudite dar contrare, printre care nu se poate trece decît într-o clipită“ (Coomaraswamy, „Symplegades“, p. 486). În mituri, trecerea „paradoxală“ arată tocmai că acela care izbutește a depășit condiția umană : el este un șaman, un erou sau un spirit, pentru că trecerea „paradoxală“ nu poate fi făcută decît de un „spirit“.

Aceste cîteva exemple clarifică funcția miturilor, a riturilor și a simbolurilor de „trecere“ în ideologia și tehnicile șamanice. Trecînd în extaz puntea „primejdioasă“ care leagă cele două lumi și pe care doar morții se pot încumeta să calce, șamanul arată, pe de o parte, că este „spirit“, iar pe de altă parte încearcă să refacă „legătura“ care exista *in illo tempore* între această lume și Cer; de fapt, ceea ce șamanii fac în zilele noastre în extaz putea fi făcut de toate ființele omenești *in concreto*, la începutul timpurilor; toți urcau la Cer și se întorceau apoi pe Pământ, fără a fi nevoiți să ajungă la transă. Extazul reactualizează, provizoriu și pentru un număr restrîns de persoane, șamanii, starea primordială a întregii omeniri. În această privință, experiența mistică a „primitivilor“ este o reîntoarcere la origini, o revenire la timpul mistic al paradisului pierdut. Pentru șamanul în extaz, Puntea sau Arborele, Liana, Frînghia care legau pământul de Cer *in illo tempore* își recapătă, pentru o clipă, realitatea și actualitatea.

SCARA – CALEA MORȚILOR – ÎNĂLȚAREA

Am întîlnit nenumărate exemple de înălțări șamanice la Cer cu ajutorul unei scări.[68] Același mijloc este folosit pentru a înlesni fie coborîrea zeilor pe pământ, fie înălțarea sufletului mortului. Astfel,

---

the History of Science and Learning offered in Homage to George Sarton on the Occasion of his Sixtieth Birthday, 31 August 1944, ed. M. F. Ashley Montagu, New York, 1946, pp. 463–488; ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 132 și urm.; trad. rom., pp. 83 și urm.; G. HATT, *Asiatic Influence in American Folklore*, pp. 78 și urm.

[68] Vezi fotografia unei astfel de scări folosite de vrăjitorul bhil în W. KOPPERS, *Die Bhil in Zentralindien*, planșa XIII, fig. 1.

în arhipelagul indian, zeul Soarelui este rugat să coboare pe Pământ pe o scară cu șapte trepte. La tribul dayak din Dusun, vraciul, chemat să vindece un bolnav, așază în mijlocul camerei o scară care ajunge la acoperiș, pe care coboară spiritele chemate de vrăjitor spre a-l poseda.[69] Unele triburi malaieziene înfig în morminte bețe pe care le numesc „scările sufletelor", fără îndoială pentru a le sluji răposaților să iasă din mormînt și să-și ia zborul spre Cer.[70] Tribul mangar din Nepal folosește o scară simbolică, făcînd nouă crestături sau trepte pe un băț înfipt apoi în mormînt; sufletul mortului se va înălța la Cer pe această scară.[71]

Egiptenii au păstrat în textele funerare expresia *asken pet* (*asken* = treaptă) pentru a arăta că scara pe care Ra le-o dăruiește pentru a urca la Cer este o scară adevărată[72]. „Scara este pusă pentru mine ca să văd zeii", spune *Cartea egipteană a morților*[73]. „Zeii i-au făcut o scară ca să urce pe ea la Cer" (Weill, *op. cit.*, p. 28). În numeroase morminte ale dinastiilor arhaice și medievale s-au găsit amulete care înfățișau o scară *(maqet)* sau niște trepte[74]. Figurine asemănătoare erau îngropate în mormintele aflate de-a lungul Rinului[75].

---

[69] FRAZER, *Folklore in the Old Testament: Studies in Comparative Religion, Legend and Law*, Londra, 3 vol., 1919, II, pp. 54–55.

[70] W.W. SKEAT și BLAGDEN, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, pp. 108, 114.

[71] H. H. RISLEY, *The Tribes and Castes of bengal*, Calcutta, 4 vol., 1891–1892, II, p. 75. Rușii din Voronej coc scărițe din aluat în amintirea morților și desemnează uneori cele șapte ceruri prin șapte trepte. Obiceiul a fost preluat și de ceremîși; *cf.* FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, II, p. 57; *id.*, *La crainte des morts*, I, pp. 235 și urm. Obiceiul există și la rușii siberieni; *cf.* G. RÄNK, *Die heilige Hinterecke*, p. 73. În legătură cu scara din mitologia funerară rusă, *cf.* PROPP, *Le radici storiche dei racconti di fate*, pp. 338 și urm.

[72] *Cf.* de ex. Wallis BUDGE, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Londra, 1934, p. 346; H. P. BLOK, „Zur altägyptischen Vorstellung der Himmelsleiter", *Acta Orientalia*, VI, 1928, pp. 257–269).

[73] Citat de R. WEILL, *Le Champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paris, 1936, p. 52. *Cf.* și J. H. BREASTED, *The Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, Londra, 1912, pp. 112 și urm.; 156 și urm.; F. MAX MÜLLER, „Egyptian [Mythology]", *Mythology of All Races*, XII, Boston și Londra, 1918, p. 176; W. J. PERRY, *The Primordial Ocean*, pp. 263–266; Jacques VANDIER, *La Religion égyptienne* Paris, 1944, pp. 71–72.

[74] *Cf.* de exemplu, Wallis BUDGE, *The Mummy: a Handbook of Egyptian Funerary Archaeology* (ed. a II-a), Cambridge, 1925, pp. 324–327. Reproducerea scărilor funerare-cerești la Wallis BUDGE, *The Egyptian Heaven and Hell*, Londra, 3 vol., 1925, II, pp. 159 și urm.

[75] *Cf.* F. CUMONT, *Lux Perpetua*, p. 282.

O scară *(climax)* cu șapte trepte este atestată în misterele mitriace și am văzut (p. 358) că preotul-rege Kosingas își amenința supușii că va merge la Hera urcînd pe o scară. Înălțarea la Cer prin cățăratul ceremonial pe o scară făcea probabil parte din inițierea orfică.[76] Oricum, simbolismul ascensiunii cu ajutorul unei scări era cunoscut în Grecia.[77]

W. Bousset apropiase de demult scara mitriacă de concepțiile orientale asemănătoare și demonstrase simbolismul lor cosmologic comun.[78] Se cuvine să subliniem și simbolismul „Centrului Lumii", implicit în toate ascensiunile cerești. Iacov visează o scară cu vîrful atingînd cerul, pe care „îngerii Domnului urcă și coboară" (*Facerea*, 28; 12). Piatra pe care adoarme Iacov este un betil și se află în „centrul lumii", pentru că aici se făcea legătura dintre toate regiunile cosmice.[79] În tradiția islamică, Mahomed vede o scară care se înalță din templul din Ierusalim („Centrul" prin excelență) pînă la Cer, cu îngeri în dreapta și în stînga; pe această scară, sufletele drepților urcau la Dumnezeu.[80] Scara mistică este bogat atestată în tradiția

---

[76] Aceasta este, cel puțin, ipoteza lui A. B. COOK, *Zeus*, II, partea a doua, pp. 124 și urm., care adună, în felul său, un mare număr de referințe privitoare la scările rituale în alte religii. Vezi însă și W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion*, p. 208.

[77] *Cf.* COOK, *Zeus*, II, I, pp. 37, 127 și urm. *Cf.* și C.-M. EDSMAN, *Le Baptême de feu*, Uppsala–Leipzig, 1940, p. 41.

[78] W. BOUSSET, „Die Himmelsreise der Seele", *Archiv für Religionswissenschaft*, IV, 1901, pp. 136–169, 229–273, în special pp. 156–169; vezi și A. JEREMIAS, *Handbuch*, pp. 180 și urm. Volumul VIII din „Vorträge" de la Wartburg Bibliothek este consacrat călătoriilor cerești ale sufletului în diferite tradiții, Lepzig, 1930; *cf.* și F. SAXL, *Mithras*, Berlin, 1931, pp. 97 și urm.; Benjamin ROWLAND, „Studies in the Buddhist Art of Bāmiyān", p. 48.

[79] *Cf.* ELIADE, *Traité*, pp. 201 și urm.; trad. rom., pp. 185 și urm., 295 și urm.; 326 și urm. Vezi și mai sus, cap. VIII. Să nu uităm și un alt tip de înălțare la Cer: cea a suveranului sau a profetului, pentru a primi „cartea Cerului" din mîinile Zeului suprem, motiv foarte important, studiat de G. WIDENGREN în *The Ascension of the Apostle of God and the Heavenly Book*.

[80] Miguel ASIN PALACIO, *La escatología musulmana en la* Divina Commedia, p. 70. În alte tradiții, Mahomed ajunge la cer pe spinarea unei păsări: astfel, *Cartea Scării* povestește că a făcut o călătorie călare pe „un soi de rață mai mare decît un măgar și mai mică decît un catîr", călăuzit fiind de arhanghelul Gavril; vezi Enrico CERULLI (ed.), „Il « libro della scala » e la questione delle fonti arabo-spagnole della *Divina Commedia*", *Studi e testi*, CL; Biblioteca Apostolica Vaticana, Cetatea Vaticanului, 1949. Vezi mai sus (pp. 368 și urm.) povestirile asemănătoare ale sfinților musulmani. „Zbor magic", cățărat, înălțare sînt de altfel formule omologabile ale unui simbolism și ale unei experiențe mistice identice.

creștină; de pildă martiriul Sfintei Perpetua sau legenda Sfîntului Olaf.[81] Sfîntul Ioan Scărarul se folosește de simbolismul scării pentru a înfățișa diferitele faze ale înălțării spirituale. Un simbolism foarte asemănător se întîlnește în mistica islamică: înălțarea sufletului spre Dumnezeu cuprinde urcatul simbolic a șapte trepte: căința, abstinența, renunțarea, sărăcia, răbdarea, încrederea în Dumnezeu, mulțumirea.[82] Simbolismul „treptei", al „scărilor" și al „înălțărilor" a fost mereu folosit de mistica creștină. Dante vede în cerul lui Saturn o scară de aur care se înalță amețitor pînă la cea din urmă sferă cerească și pe care urcă sufletele preafericiților (*Paradisul*, XXI–XXII).[83] Scara cu șapte trepte s-a păstrat și în tradiția alchimică; un codice reprezintă inițierea alchimică printr-o scară cu șapte trepte pe care urcă oameni legați la ochi; pe cea de-a șaptea treaptă se află un om fără legătură la ochi, în fața unei uși închise.[84]

Mitul înălțării la Cer cu ajutorul unei scări este cunoscut și în Africa[85], în Oceania[86] și în America de Nord[87]. Scara este însă numai una din numeroasele expresii simbolice ale ascensiunii: se poate ajunge la Cer și cu ajutorul focului sau al fumului[88], al unui

---

[81] *Cf.* EDSMAN, *Le Baptême de feu*, pp. 32 și urm.

[82] G. van der LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1948, pp. 484 cu referințe.

[83] Sfîntul Ioan al Crucii reprezintă etapele perfecțiunii mistice printr-un urcuș anevoios; „Subida del Monte Carmelo" descrie eforturile ascetice și spirituale sub forma urcușului lung și anevoios al unui munte. În unele legende din Europa răsăriteană, crucea lui Cristos este socotită un fel de punte sau o scară de care Domnul se slujește pentru a coborî pe pămînt și pe care sufletele pot urca la El; *cf.* HARVA (HOLMBERG), *Der Baum des Lebens*, p. 133. Cu privire la iconografia bizantină a Scării Cerului, *cf.* COOMARASWAMY, „Svayamātṛṇṇā Janua Coeli", p. 47.

[84] G. CARBONELLI, *Sulle fonti storiche della chimica et dell'alchimia in Italia*, Roma, 1925, p. 39, fig. 47: este vorba despre un codex al Bibliotecii Regale din Modena.

[85] *Cf.* Alice WERNER, „African [Mythology]", în *Mythology of All Races*, VII, Boston și Londra, 1925, p. 136.

[86] A. E. JENSEN și H. NIGGEMEYER (ed.), *Hainuwele: Volkserzählungen von der Molukken-Insel Ceram*, Frankfurt pe Main, 1939, pp. 51 și urm., 82, 84 etc.; JENSEN, *Die drei Ströme*, Leipzig, 1948, p. 164; H. H. și N. K. CHADWICK, *The Growth of Literature*, III, p. 481 etc.

[87] Stith THOMPSON, *Motif-Index of Folk-Literature*, III, p. 8.

[88] *Cf.* de exemplu R. PETTAZZONI, *Saggi di storia delle religioni et di mitologia*, Roma, 1946, p. 68, nota 1; A. RIESENFELD, *The Megalithic Culture of Melanesia*, pp. 196 și urm. etc.

Arbore[89] sau al unui munte[90], pe o frînghie[91] ori pe o liană[92], pe curcubeu[93] sau pe o rază de soare etc. Să mai amintim, în sfîrșit, un alt grup de mituri și legende legat de tema înălțării: „lanțul de săgeți". Un erou urcă la Cer înfigînd prima săgeată în bolta cerească, cea de-a doua în prima și așa mai departe, pînă ce alcătuiește un lanț între Cer și Pămînt. Motivul se regăsește în Melanezia, în America de Nord și în America de Sud, nu însă în Africa și în Asia.[94] Arcul nefiind cunoscut în Australia, locul său în mit este deținut de o lance cu o bucată lungă de pînză: lancea este înfiptă în bolta cerească și eroul se cațără pînă sus pe bucata de pînză.[95]

Am avea nevoie de un volum întreg pentru a expune cum se cuvine aceste motive mitice și implicațiile lor rituale. Vom preciza doar că itinerarele sînt aceleași atît pentru eroii mitici, cît și pentru șamani (vrăjitori, vraci etc.) și pentru anumiți morți privilegiați. Nu

---

[89] *Cf.* A. van GENNEP, *Mythes et légendes d'Australie*, nr. XII și LVI; PETTAZZONI, *Saggi*, p. 67, nota 1; H. M. și N. K. CHADWICK, III, p. 486 etc.; H. TEGNAEUS, *Le Héros civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines*, Uppsala, 1950, p. 150, nota 11 etc.

[90] Vraciul tribului australian wotjobaluk se poate înălța pînă la „Cerul Întunecat", care este asemenea unui munte; A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 490. *Cf.* și W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, III, pp. 845, 868, 871.

[91] *Cf.* R. PETTAZZONI, *Miti e Leggende*, I, p. 63 (thonga) etc. H. M. și N. K. CHADWICK, III, 481 (populația maritimă dayak); FRAZER, *Folklore in the Old Testament*, II, p. 54 (ceremîși).

[92] H. H. JUYNBOLL, „Religionen der Naturvölker Indonesiens", p. 583 (Indonezia); FRAZER, *Folklore*, II, pp. 52–53 (Indonezia); Roland DIXON, *Oceanic* [*Mythology*], în [*Mythology*] *of All Races*, IX, Boston și Londra, 1916, p. 156; Alice WERNER, *African* [*Mythology*], p. 135; H. B. ALEXANDER, *Latin American* [*Mythology*], p. 271; Stith THOMPSON, *Motif-Index*, III, p. 7 (America de Nord). Mitul înălțării cu ajutorul unei pînze de păianjen se regăsește cam în aceleași regiuni.

[93] La exemplele citate în cuprinsul lucrării, se mai pot adăuga: JUYNBOLL, p. 585 (Indonezia); EVANS, *Studies in Religion, Folklore and Custom*, pp. 51–52 (dusun); H. M. și N. K. CHADWICK, III, pp. 272 și urm., precum și multe altele.

[94] În afară de semang (*cf.* R. PETTAZZONI, „La catena di frecce: saggio sulla diffusione di un motivo mitico", în lucrarea *sa Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, pp. 63–79; „La catena di frecce" este o reeditare, cu adăugiri, a articolului „The Chain of Arrows: the Diffusion of a Mythical Motive", *Folklore*, XXXV, Londra, 1924, pp. 151–165) și de koriaci (*cf.* W. JOCHELSON, *The Koryak*, pp. 213, 304).

[95] R. PETTAZZONI, „The Chain of Arrows". Vezi și JOCHELSON, *The Koryak*, pp. 293, 304; *ibid.*, referințe suplimentare cu privire la răspîndirea motivului în America de Nord. *Cf.* și G. HATT, *Asiatic Influences in American Folklore*, pp. 40 și urm.

intră în intenția noastră să studiem problema deosebit de complexă a mulțimii itinerarelor post-mortem în diferite religii.[96] Vom arăta doar că, pentru unele triburi, care se numără printre cele mai arhaice, morții merg în Cer, dar că la cele mai multe populații „primitive" există cel puțin două itinerare post-mortem: ceresc pentru ființele privilegiate (conducători, șamani, „inițiați") și orizontal sau infernal pentru ceilalți oameni. Astfel, anumite triburi australiene – narrinyeri, dieri, buandik, kurnai și kulin – cred că morții lor își iau zborul spre Cer[97]; la kulin, aceștia urcă pe razele soarelui la apus.[98] În centrul Australiei, morții bîntuie prin locurile pe care le-au cunoscut în timpul vieții; în alte părți se îndreaptă către ținuturi aflate la Apus etc.[99]

Pentru tribul maori din Noua Zeelandă, înălțarea sufletelor este lungă și anevoioasă, pentru că numărul cerurilor ajunge pînă la zece, iar zeii locuiesc în ultimul. Preotul folosește mai multe mijloace pentru a ajunge acolo: în timp ce cîntă, însoțește sufletul pînă la cer, iar în același timp încearcă, printr-un ritual specific, să despartă sufletul de cadavru și să-l arunce în sus. Cînd moare un conducător, preotul și ajutoarele leagă pene de pasăre la capătul unui băț și cîntă ridicîndu-și încet bețele spre cer.[100] Și în acest caz, doar privilegiații urcă la Cer; ceilalți muritori se îndreaptă, prin ocean, spre un tărîm subpămîntean.

Dacă încercăm să alcătuim o imagine de ansamblu a tuturor miturilor și riturilor pe care le-am enumerat pe scurt, vom constata, cu uimire, că toate sînt dominate de aceeași idee: comunicarea dintre Cer și Pămînt este posibilă – sau a fost *in illo tempore* – printr-un

---

[96] Vom studia problema în cartea noastră *Mythologies de la Mort*, care se află în pregătire.

[97] *Cf.* FRAZER, *The Belief in Immortality*, I, pp. 134, 138 etc.

[98] A. W. HOWITT, *The Native Tribes of South-East Australia*, p. 438.

[99] După F. GRAEBNER (*Das Weltbild der Primitiven. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern*, München, 1924, pp. 25 și urm.) și W. SCHMIDT (*Der Ursprung der Gottesidee*, I, ed. a II-a, Münster, pp. 334–476; III, 574–586 etc.), cele mai vechi triburi australiene ar fi cele din sud-estul continentului, adică tocmai cele la care se observă o concepție funerară-celestă mai bine definită (legată, fără îndoială, cu credințele într-o Ființă Supremă ori de structură uraneană). Dimpotrivă, triburile din centrul Australiei – unde domină concepția funerară „orizontală", legată de cultul strămoșilor și de totemism – ar fi, din punct de vedere etnologic, cele mai puțin „primitive".

[100] FRAZER, *The Belief in Immortality*, II, pp. 24 și urm.

mijloc fizic oarecare (curcubeu, punte, scară, liană, „lanț de săgeți", munte etc.). Toate aceste imagini simbolice ale legăturii dintre Cer și Pămînt nu sînt altceva decît variante ale Arborelui Lumii sau ale *Axis Mundi*. Am văzut, într-un alt capitol, că mitul și simbolismul Arborelui Cosmic implică ideea unui „Centru al Lumii", al unui punct în care se face legătura dintre Pămînt, Cer și Infern. Am constatat, de asemenea, că simbolismul „Centrului", care are un rol capital în ideologia și tehnicile șamanice, este mult mai răspîndit decît șamanismul însuși și mult mai vechi. Simbolismul „Centrului Lumii" este legat și de mitul unui timp primordial, în care comunicările între Cer și Pămînt, între zei și oameni nu numai că erau posibile, ci și ușoare și la îndemîna tuturor. Miturile pe care le-am enumerat sînt legate, în general, de acel *illud tempus* primordial, dar unele dintre ele se referă și la o înălțare la Cer a unui erou, a unui suveran sau a unui vrăjitor după întreruperea comunicării; cu alte cuvinte, miturile arată că anumiți aleși sau privilegiați au posibilitatea de a se întoarce la originea Timpului, de a retrăi clipa mitică și paradisiacă dinaintea „căderii", adică dinaintea ruperii legăturilor dintre Cer și Pămînt.

Din această categorie de aleși sau de privilegiați fac parte șamanii; nu doar ei se pot înălța la Cer, fie zburînd, fie urcîndu-se într-un copac sau pe o scară; o pot face și alți privilegiați: suveranii, eroii, inițiații. Șamanii se deosebesc de celelalte categorii de privilegiați prin tehnica lor specifică, adică extazul. Extazul șamanic poate fi socotit, cum am văzut, drept o redobîndire a condiției umane dinaintea „căderii"; altfel spus, ea reproduce o situație „primordială", accesibilă celorlalți oameni doar prin moarte (pentru că înălțările la Cer prin mijlocirea riturilor – *cf.* cazul sacrificatorului din India vedică – sînt *simbolice*, nu *concrete* precum cele ale șamanilor). Deși ideologia înălțării șamanice este foarte coerentă și legată de concepțiile mitice pe care le-am trecut în revistă („Centrul Lumii", întreruperea comunicărilor, decăderea omenirii etc.), au fost întîlnite numeroase cazuri de practici șamanice aberante[101]: ne gîndim mai ales la mijloacele rudimentare și mecanice de obținere a transei

---

[101] Poate că tipurile aberante de transe șamanice l-au făcut pe Wilhelm SCHMIDT să considere extazul drept atribut exclusiv al șamanilor „negri" (*cf. Der Ursprung*, XII, p. 624). Deoarece, conform interpretării sale, șamanul „alb" nu ajungea la extaz, Schmidt nu îl considera drept „șaman adevărat" și propunea termenul de *Himmelsdiener* (slujitor al cerului) (*ibid.*, pp. 365, 634 și urm., 696 și urm.). După toate

(narcotice, dans pînă la epuizare, „posedare“ etc.). Ne întrebăm dacă, dincolo de explicațiile „istorice“ pe care le-am putea da acestor tehnici aberante (decădere în urma unor influențe culturale din afară, hibridare etc.), practicile nu ar putea fi interpretate și pe un alt plan. Ne putem întreba, de pildă, dacă aspectul aberant al transei șamanice nu se datorează faptului că șamanul încearcă să experimenteze *in concreto* un simbolism și o mitologie care, prin însăși natura lor, nu sînt „experimentabile“ în plan „concret“, într-un cuvînt, dacă dorința de a obține cu orice preț și prin orice mijloc o ascensiune *in concreto*, o călătorie mistică și totodată *reală* la Cer nu a ajuns la transele aberante pe care le-am văzut; dacă, în sfîrșit, aceste comportamente nu sînt cumva urmarea inevitabilă a dorinței nestăvilite de a „trăi“, adică de a „experimenta“ în plan fizic ceea ce, în actuala condiție umană, nu mai este accesibil decît în planul „spiritului“. Preferăm însă să lăsăm deschisă această problemă, care depășește, de altfel, cadrul istoriei religiilor și atinge domeniul filozofiei și al teologiei.

---

probabilitățile, W. Schmidt devaloriza extazul deoarece, ca orice bun raționalist, nu putea da nici un credit unei experiențe religioase care implica „pierderea conștiinței“. *Cf.* discuția pe marginea tezelor sale, comparate cu interpretările avansate în prima ediție a lucrării de față, în D. SCHRÖDER, „Zur Struktur des Schamanismus.“

Concluzii

NAȘTEREA ȘAMANISMULUI NORD-ASIATIC

Am văzut că originea cuvîntului șaman este tungusă *(saman)* și s-a transmis prin filieră rusă. Explicația termenului pornind de la *samaṇa* din pali (*śramaṇa* în sanscrită) – prin intermediul termenului chinez *cha-men* (care este o simplă transcriere a termenului pali) – a fost acceptată de majoritatea orientaliștilor din secolul al XIX-lea, fiind însă pusă la îndoială destul de devreme (în 1842 de W. Schott, în 1846 de Dordji Banzarov) și chiar respinsă de J. Németh[1] în 1914 și de B. Laufer în 1917[2]. Acești savanți au considerat că pot demonstra apartenența termenului tungus la grupul de limbi turco-mongole, prin unele corespondențe fonetice: *k'*-ul inițial din turca arhaică ar fi devenit *k* în tătară, *j* în ciuvașă, *x* (spirantă surdă, ca *ach* din germană) în iakută, *ts* în mongolă, *č* și *s*, *ś* sau *š* în manciu-tungusă; tungusul *saman* ar fi fost echivalentul fonetic exact al turco-mongolului *kam (qam)*, care înseamnă chiar „șaman" în majoritatea limbilor turcice.

G. J. Ramstedt[3] a demonstrat însă că legea fonetică a lui Németh prezintă destule carențe. Pe de altă parte, descoperirea unor cuvinte asemănătoare în tokariană (*ṣamāne* = „călugăr budist") și în sogdiană

---

[1] „Ueber den Ursprung des Wortes Saman und einige Bemerkungen zur türkisch-mongolischen Lautgeschichte", *Keleti Szemle*, XIV, 1913–1914, pp. 240–249.

[2] „Origin of the Word Shaman", *American Anthropologist*, XIX, Menasha, 1917, pp. 361–371. Articolul lui LAUFER cuprinde și istoria și bibliografia succintă a problemei. Vezi și J.-P. ROUX, „Le Nom du chaman dans les textes turco-mongols", în *Anthropos*, LIII, 1–2, 1958, pp. 440–456. Cu privire la termenul turc *bögü*, *cf.* H.-W. HAUSSIG, „Theophylacts Exkurs über die skytischen Völker", p. 359.

[3] „Zur Frage nach der Stellung der tschuwassischen", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, XXXVIII, 1922–1923, pp. 1–34 (pp. 20–21); *cf.* Kai DONNER, „Ueber soghdisch *nôm* « Gesetz » und samojedisch *nôm* « Himmel, Gott »", *Studia Orientalia*, I, Helsinki, 1925, pp. 1–8 (p. 7). Vezi și G. J. RAMSTEDT, „The Relation of the Altaic Languages to Other Language Groups", *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, LIII, I, 1946–1947, pp. 15–26.

(šmṇ = šaman) readuce în atenție ipoteza originii indiene a termenului[4]. Nu îndrăznim să ne pronunțăm asupra aspectului lingvistic al problemei și, ținînd seama de dificultatea de a explica migrarea termenului indian din Asia Centrală pînă în Asia Extrem-Orientală, am adăuga că problema influențelor indiene asupra populațiilor siberiene trebuie examinată în ansamblul ei și cu folosirea tuturor datelor etnografice și istorice.

Este ceea ce a făcut Șirokogorov cu privire la tunguși, într-o serie de lucrări[5] ale căror rezultate și concluzii generale vom încerca să le prezentăm pe scurt. Cuvîntul *šaman*, observă Șirokogorov, nu pare să aparțină limbii tunguse. Mult mai important este însă faptul că fenomenul însuși al șamanismului prezintă elemente de origine meridională, mai ales budiste (lamaiste). Într-adevăr, budismul pătrunsese destul de adînc în nord-estul Asiei: în secolul al IV-lea în Coreea, în cea de-a doua jumătate a mileniului întîi la uiguri, în secolul al XIII-lea la mongoli, în secolul al XV-lea în regiunea Amurului (prezența unui templu budist la vărsarea fluviului). Cele mai multe nume de spirite *(burhan)* ale tungușilor sînt preluate de la mongoli și de la manciu, care, la rîndul lor, le-au preluat de la lamaiști.[6] În costumul și toba șamanului tungus, precum și în desenele care

---

[4] *Cf.* Sylvain LÉVI, „Étude des documents tokhariens de la Mission Pelliot", *Journal Asiatique*, seria X, vol. XVII, 1911, pp. 431–464 (în special pp. 445–446); Paul PELLIOT, „Sur quelques mots d'Asie Centrale attestés dans les textes chinois", *Journal Asiatique*, seria XI, vol. I, 1913, pp. 451–469 (în special pp. 466–469); A. MEILLET, „Le Tokharien", *Indo-germanische Jahrbuch*, I, Strasbourg, 1913, p. 19 semnalează și el asemănarea dintre termenul tokarian de *șamāne* și termenul tungus. F. ROSENBERG, „On Wine and Feasts in the Iranian National Epic", trad. din rusă de L. BOGDANOV, *Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, nr. 19, Bombay, 1931, pp. 13–44; *cf.* nota, pp. 18–20, subliniază importanța termenului sogdian de *šmṇ*.

[5] N. D. MIRONOV și S. ȘIROKOGOROV, „Śramaṇa-Shaman: Etymology of the Word « Shaman »", *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, LV, Șanhai, 1924, pp. 110–130; *cf.* și S. ȘIROKOGOROV, „General Theory of Shamanism among the Tungus; Northern Tungus Migrations in the Far East; Versuch einer Erforschung der Grundlagen des Schamanentums bei den Tungusen"; *Psychomental Complex of the Tungus*, pp. 268 și urm.

[6] MIRONOV și ȘIROKOGOROV, „Śramaṇa-Shaman", pp. 119 și urm.; ȘIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, pp. 279 și urm. Teza lui ȘIROKOGOROV a fost acceptată și de N. N. POPPE, *cf. Asia Major*, III, Leipzig, 1926, p. 138. Influența meridională (sinobudistă) asupra burhanilor a fost evidențiată de HARVA, *Die religiösen Vorstellungen der altaïschen Völker*, p. 381. *Cf.* și W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, X, p. 573; D. SCHRÖDER, „Zur Religion der Tujen", ultimul articol, pp. 203 și urm.

le împodobesc, Șirokogorov observă influențe moderne.[7] În plus, manciu afirmă că șamanismul a apărut la ei la jumătatea secolului al XI-lea, dar nu s-a răspîndit decît în timpul dinastiei Ming (sec. XIV–XVII). Pe de altă parte, tungușii din sud spun că șamanismul lor vine de la manciu și dahuri. În sfîrșit, tungușii din nord sînt influențați de vecinii lor meridionali, iakuții. Șirokogorov crede că poate demonstra coincidența dintre apariția șamanismului și răspîndirea budismului în ținuturile din nordul Asiei, prin faptul că șamanismul a cunoscut o mare înflorire în Manciuria între secolele al XII-lea și al XVII-lea, în Mongolia înainte de secolul al XIV-lea, la kirghizi și la uiguri probabil între secolele al VII-lea și al XI-lea, adică nu cu mult înainte de recunoașterea oficială a budismului (lamaismului) de către toate aceste populații („Śramaṇa-Shaman", p. 125). Etnologul rus amintește și unele elemente etnografice de origine meridională: șarpele (în unele cazuri *boa constrictor*), prezent în ideologia și în costumul ritual al șamanului, nu se întîlnește în credințele religioase ale populației manciu, ale tungușilor, ale dahurilor etc., iar la unele din aceste populații, chiar animalul este necunoscut.[8] Toba șamanică – al cărei centru de răspîndire ar fi, după savantul rus, regiunea lacului Baikal – are un rol de cea mai mare importanță în muzica religioasă lamaistă, ca de altfel și oglinda de aramă (*cf.* mai sus, pp. 152 și urm.), tot de origine lamaistă, care a devenit atît de importantă în șamanism încît se poate șamaniza chiar fără costum și fără tobă, dar nu fără oglindă. Unele podoabe ale capului ar fi și ele preluate din lamaism.

În concluzie, Șirokogorov consideră șamanismul tungus „un fenomen relativ recent, care s-ar fi răspîndit din vest spre est și din sud spre nord. El cuprinde multe elemente preluate direct din budism..." („Śramaṇa-Shaman", p. 127). „Șamanismul are rădăcini adînci în sistemul social și în psihologia filozofiei animiste, specifică tungușilor și altor șamaniști. Nu este însă mai puțin adevărat că șamanismul, în forma sa actuală, este una din urmările pătrunderii budismului printre grupurile etnice din Asia de Nord-Est" (*ibid.*, p. 130, nota 52). În vasta sa lucrare de sinteză *Psychomental Complex of the Tungus*,

---

[7] MIRONOV și ȘIROKOGOROV, „Śramaṇa-Shaman", p. 122; ȘIROKOGOROV, *Psychomental Complex*, p. 281.

[8] *Ibid.*, p. 126. Un mare număr de „spirite" ale șamanilor tungușii sînt de origine budistă (*Psychomental Complex*, p. 278). Reprezentarea lor iconografică pe costumele șamanice reflectă „o reproducere corectă a veșmintelor preoților budiști" *(ibid.)*.

Șirokogorov se oprește la următoarea formulă: „șamanismul stimulat de budism“ (p. 282). Fenomenul de stimulare se poate observa și în zilele noastre în Mongolia: lama îi sfătuiesc pe dezechilibrați să se facă șamani, și nu sînt rare cazurile în care un lama devine șaman și folosește „spiritele“ șamanilor *(ibid.)*. Nu trebuie așadar să ne mire mulțimea elementelor preluate din budism și din lamaism în complexele culturale tunguse *(ibid.)*. Conviețuirea șamanismului cu lamaismul se observă și la alte popoare din Asia. La tuvan, de pildă, în multe iurte, chiar în cele ale lama, se găsesc alături de imaginile lui Buddha *ereni* șamanici, care apără de spiritele rele.[9]

Sîntem întru totul de acord cu formula lui Șirokogorov „șamanismul stimulat de budism“. Într-adevăr, influențele meridionale au modificat și au îmbogățit șamanismul tungus, dar acesta *nu este o creație a budismului*. Așa cum remarcă însuși Șirokogorov, înainte de apariția budismului, religia tungușilor era dominată de cultul lui Buga, Zeul Cerului; un alt element important era ritualul morților. Dacă nu existau pe atunci „șamani“ în sensul actual al termenului, existau cel puțin preoți și magicieni specializați în jertfele către Buga și în cultul morților. Astăzi, remarcă Șirokogorov, șamanii nu mai iau parte în nici un trib tungus la jertfele aduse Zeului ceresc; iar la cultul morților, șamanii nu sînt chemați decît în cazuri excepționale, ca de pildă atunci cînd un răposat nu vrea să părăsească pămîntul și trebuie însoțit pînă în Infern cu ajutorul unei ședințe șamanice (*Psychomental Complex*, p. 282). Dacă este adevărat că șamanii tungușI nu intervin în sacrificiile aduse lui Buga, nu este mai puțin adevărat că în ședințele șamanice se mai păstrează încă unele elemente care ar putea fi socotite cerești; de altfel simbolismul înălțării este atestat din plin la tungușI. Se poate ca acest simbolism, în forma sa actuală, să fi fost preluat de la buriați și de la iakuți, ceea ce nu dovedește însă că nu era cunoscut de tungușI înainte ca aceștia să fi intrat în contact cu vecinii lor din sud; importanța religioasă a Zeului ceresc și caracterul universal al miturilor și riturilor de ascensiune în nordul extrem al Siberiei și în regiunile arctice ne fac să presupunem exact contrariul. Concluzia la care sîntem îndreptățiți să ajungem cu privire la nașterea șamanismului tungus este următoarea: influențele lamaiste s-au materializat mai cu seamă în impor-

---

[9] V. BOUNAK, „Un Pays de l'Asie peu connu: le Tanna-Touva“, *Internationales Archiv für Ethnographie*, XXIX, 1928, pp. 1–16 (p. 9).

tanța acordată „spiritelor" și în tehnica folosită pentru a stăpîni aceste spirite și a le întrupa. Prin urmare, putem considera șamanismul tungus, în forma sa actuală, ca fiind puternic influențat de lamaism. Dar avem oare dreptul de a considera șamanismul asiatic și siberian, în ansamblu, ca fiind rezultatul unor asemenea influențe sino-budiste?

Înainte de a răspunde la întrebare, vom reveni asupra unor rezultate ale lucrării de față. Am constatat că elementul specific al șamanismului nu este întruparea „spiritelor" de către șaman, ci extazul provocat de înălțarea la Cer sau de coborîrea în Infern; întruparea spiritelor și „posedarea" de către spirite sînt fenomene universal răspîndite, dar ele nu țin neapărat de șamanismul *stricto sensu*. Din acest punct de vedere, șamanismul tungus actual nu poate fi socotit o formă „clasică" de șamanism, tocmai din pricina importanței capitale acordate întrupării „spiritelor" și a rolului mediocru al înălțării la Cer. Or, am văzut că, după Șirokogorov, tocmai ideologia și tehnica folosită pentru a stăpîni și întrupa „spiritele" – adică aportul meridional (lamaist) – au conferit șamanismului tungus aspectul său actual. Sîntem așadar îndreptățiți să vedem în această formă modernă a șamanismului tungus un hibrid al vechiului șamanism nord-asiatic: de altfel, așa cum am văzut, miturile reflectă din plin decadența actuală a șamanismului, și le întîlnim atît la tătarii din Asia Centrală cît și la populațiile din nord-estul extrem al Siberiei.

Cît despre influențele budismului (lamaismului), hotărîtoare în privința șamanismului tungus, ele s-au exercitat cu putere și asupra buriaților și a mongolilor. Am prezentat în mai multe rînduri dovezi ale acestor influențe indiene în mitologia, cosmologia și ideologia religioasă ale buriaților, mongolilor și tătarilor. Aportul religios al Indiei a ajuns în Asia Centrală mai ales prin intermediul budismului. În această privință se impune o observație: influențele indiene nu au fost nici primele, nici singurele influențe meridionale care s-au transmis în Asia Centrală și Septentrională. Din cele mai vechi timpuri preistorice, culturile meridionale, iar mai tîrziu Orientul Apropiat antic, au iradiat în toate culturile din Asia Centrală și din Siberia. Epoca pietrei din regiunile circumpolare este legată de preistoria Europei și a Orientului Apropiat.[10] Civilizațiile preistorice și proto-

---

[10] *Cf.* Gutorm GJESSING, „Circumpolar Stone Age", *Acta Arctica*, II, fasc. 2, Copenhaga, 1944. Vezi și A. P. OKLADNIKOV, „Ancient Cultures and Cultural and Ethnic Relations on the Pacific Coast ot North Asia", în *Proceedings of the 32nd*

istorice din Rusia Septentrională și din nordul Asiei au fost profund influențate de civilizațiile paleo-orientale.[11] Din punct de vedere etnologic, toate aceste culturi de nomazi trebuie considerate tributare descoperirii civilizațiilor agricole și urbane; indirect, influența acestora din urmă pătrunde foarte departe în nord și nord-est. Iar această influență, începută încă din preistorie, se prelungește pînă în zilele noastre. Am văzut cît de importante sînt influențele iraniene și mesopotamiene asupra nașterii mitologiilor și a cosmologiilor în Asia Centrală și în Siberia. Termeni iranieni au fost atestați la ugrici, la tătari și chiar la mongoli.[12] Contactele culturale și influențele reciproce între China și Orientul elenistic sînt de altfel destul de

---

International Congress of Americanists (1956), Copenhaga, 1958, pp. 545–556 (în special pp. 555 și urm.) ; K. JETTMAR, „Urgeschichte Innerasiens", pp. 150–161; C. S. CHARD, „An Outline of the Prehistory of Siberia. I: The Pre-metal Periods", în *Southwestern Journal of Anthropology*, XIV, Albuquerque, 1958, pp. 1–33.

[11] *Cf.* de exemplu, A. M. TALLGERN, „The Copper Idols from Galich and Their Relatives", *Studia Orientalia*, I, Helsinki, 1925, pp. 312–341. Cu privire la legăturile dintre pre-turci și unele popoare din Orientul Apropiat în mileniul al patrulea, vezi W. KOPPERS, „Urtürkentum und Urindogermanentum", pp. 488 și urm. După cercetările asupra vocabularului făcute de D. SINOR, patria primitivă a proto-turcilor ar trebui să fie situată „mult mai la răsărit decît pînă acum"; *cf.* „Ouralo-altaïque-indo-européen", *T'oung Pao*, XXXVII, Leyda, 1944, pp. 226–244 (p. 244). *Cf.* și K. JETTMAR, „The Karasuk Culture and Its South-Eastern Affinities", *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nr. 22, Stockholm, 1950, pp. 83–126; *id.*, „The Altai before the Turks"; *id.*, „Urgeschichte Innerasiens", pp. 154 și urm. După L. VAJDA, complexul șamanic din nordul Asiei este rezultatul unor schimburi dintre societățile de agricultori din sud și tradițiile vînătorilor din nord. Însă șamanismul nu este caracteristic nici pentru unii, nici pentru alții, ci este consecința unei integrări culturale, fiind mai recent decît componentele sale. Șamanismul din nordul Asiei nu este mai vechi decît epoca bronzului; *cf.* „Zur phaseologischen Stellung des Schamanismus", p. 479. Dar, așa cum vom vedea în cele ce urmează (p. 459, nota 19), Karl J. NARR, specialist în preistorie, crede că poate dovedi că originea șamanismului în Asia Septentrională ar coincide cu momentul trecerii de la paleoliticul inferior la paleoliticul superior.

[12] Cu privire la elementele iraniene din vocabularul mongol, vezi și B. LAUFER, „Sino-Iranica: Chinese Contributions to the History of Civilization in Ancient Iran", *Field Museum of Natural History, Anthropologal Series*, XV, 3, Chicago, 1919, pp. 572–576. *Cf.* O. MÄNCHEN-HELFEN, „Manichaeans in Siberia", în *Semitic and Oriental Studies Presented to William Popper on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday*, October 29, 1949, ed. W. J. FISCHEL, Berkeley și Los Angeles, 1951, pp. 311–326, pentru monumentele rupestre ale sogdienilor, în Siberia meridională, în secolul al IX-lea. *Cf.* și PELLIOT, „Influence iranienne en Asie centrale et en Extrême-Orient", în *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1912.

cunoscute. Siberia a avut și ea de profitat de pe urma acestui schimb cultural: cifrele folosite de diferitele populații siberiene sînt împrumutate, indirect, atît de la Roma, cît și de la China (Kai Donner, *La Sibérie*, pp. 215–216). Influențele civilizației chineze ajung pînă la Ob și la Ienisei.[13]

Influențele meridionale asupra religiilor și a mitologiilor popoarelor din Asia Centrală și Septentrională trebuie integrate în această perspectivă istorico-etnologică. Cît despre șamanismul propriu-zis, am văzut care sînt efectele acestor influențe, mai ales asupra tehnicilor magice. Costumul și toba[14] șamanului au suferit și ele influențe meridionale. Dar nu putem socoti șamanismul, ca structură și ca ansamblu, drept o creație a acestor aporturi meridionale. Documentele pe care le-am analizat și interpretat în lucrarea de față ne arată că ideologia și tehnicile specifice ale șamanismului sînt atestate în culturi arhaice în care influențele paleo-orientale sînt excluse.

---

[13] *Cf.* de exemplu F. B. STEINER, *Skinboats and the Yakut „Xayik"* , *Ethnos*, IV, 1939, pp. 177–183.

[14] Într-un studiu încă inedit, rezumat de W. SCHMIDT (*Der Ursprung*, III, pp. 334–338), A. GAHS consideră că toba șamanică din Asia Centrală și Septentrională ar avea drept prototip toba dublă tibetană. ȘIROKOGOROV (*Psychomental Complex*, p. 299) acceptă ipoteza lui W. SCHMIDT (*Der Ursprung*, III, p. 338), conform căreia toba rotundă cu mîner de lemn – de origine tibetană – a fost prima care a pătruns în Asia, chiar la ciucci și la eschimoși. Originea asiatică a tobei la eschimoși a fost sugerată și de W. THALBITZER (*The Ammasalik Eskimo*, partea a II-a, jumătatea a 2-a a volumului II, p. 580). W. KOPPERS, („Probleme der indischen Religionsgeschichte", pp. 805–807), deși acceptă concluziile lui ȘIROKOGOROV și ale lui GAHS cu privire la originea meridională a tobei șamanice, nu crede că modelul acesteia era tibetan, ci mai curînd toba în formă de coș care se întîlnește și la magicienii populațiilor arhaice din India (santal, munda, bhil, baiga). În legătură cu șamanismul la aceste populații aborigene (puternic influențat, de altfel, de magia indiană), KOPPERS se întreabă („Probleme", pp. 810–812) dacă există cumva vreo legătură organică între tema turco-tătară *kam* și un grup de cuvinte care desemnează magia, magicianul sau ținutul magiei în limba tribului bhil (*kāmru*, ținutul magiei), și în cea a tribului santal (*kāmru*, patria vrăjitoriei, *Kāmru*, Primul Magician etc.), dar și în hindi (*Kāmrup*, sanscrită *kāmarupa* etc.). Autorul crede (p. 783) într-o eventuală origine austro-asiatică a termenului *kāmaru* (*kāmru*), explicat, mai tîrziu, prin etimologia populară drept *Kāmarūpa* (numele ținutului Assam, vestit pentru importanța dobîndită aici de șaktism). Cu privire la șamanism la populația munda, *cf.* J. HOFFMANN, *Encyclopaedia Mundarica*, II, pp. 422 și urm. și KOPPERS, „Probleme", pp. 801 și urm. Vezi și A. GAHS, „Die kulturhistorischen Beziehungen der östlichen Paläosibirier zu den austrischen Völkern, insbesondere zu jenen Formosas", *Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien*, LX, 1930, pp. 3–6.

Este suficient să amintim, pe de o parte, că șamanismul din Asia Centrală este legat de cultura preistorică a vînătorilor siberieni[15], iar pe de altă parte, că se întîlnesc tehnici și ideologii șamanice la populațiile primitive din Australia, din Malaiezia, din America de Sud și de Nord și în multe alte regiuni.

Cercetări mai recente au pus în lumină elemente șamanice în religia vînătorilor din paleolitic. Horst Kirchner a interpretat vestitul relief de la Lascaux ca reprezentînd o transă șamanică („Ein archäologischer Beitrag"). După același autor, *Kommandostäbe* – obiecte misterioase descoperite în așezările preistorice – ar fi bețe de tobă.[16] Dacă acceptăm această interpretare, înseamnă că vrăjitorii preistorici foloseau tobe asemănătoare cu cele ale șamanilor siberieni. Ar putea fi interesant de menționat, în această privință, că s-au găsit bețe de tobă din os pe insula Oleni, din Marea Barents, într-o așezare datînd cam din anul 500 înainte de Cristos.[17] În sfîrșit, Karl J. Narr a reconsiderat problema „originii" și a cronologiei șamanismului în importanta sa lucrare „Bärenzeremoniell und Schamanismus in der Älteren Steinzeit Europas".[18] Autorul subliniază influența noțiunilor de fertilitate (statuetele feminine sau „Venus") asupra credințelor religioase ale vînătorilor preistorici din nordul Asiei; însă această influență nu a distrus tradiția paleolitică (p. 260). Narr ajunge la următoarele concluzii: craniile și osemintele de animale descoperite în așezările paleolitice europene (între anii 50 000 și 30 000 înainte de Cristos) pot fi interpretate drept ofrande rituale. Cam prin aceeași epocă, probabil, și în legătură cu aceleași rituri, s-au cristalizat concepțiile magico-religioase cu privire la învierea animalelor din oase; în acest *Vorstellungswelt* își are rădăcinile cultul ursului din Asia și din

---

[15] *Cf.* H. FINDEISEN, *Schamanentum*, pp. 18 și urm.; F. HANCAR, „The Eurasian Animal Style and the Altai Complex", în *Artibus Asiae*, Leipzig, 1952, pp. 171–194; K. J. NARR, „Nordasiatisch-europäische Urzeit in archäologischer und völkerkundlicher Sicht", în *Studium generale*, VII, 4, Berlin, 1954, pp. 193–201; *id.*, „Interpretation altsteinzeitlicher Kunstwerke durch völkerkundliche Parallelen", în *Anthropos*, L, 1955, pp. 513–545 (pp. 544 și urm.). *Cf.* și M. TALLGREN, „Zur westsibirischen Gruppe der « schamanistischen Figuren »", *Seminarium Kondakovanum*, IV, Praga, 1931.

[16] „Ein archäologischer Beitrag", pp. 279 și urm. („Kommandostäbe" = vergele). *Cf.* S. GIEDION, *The Eternal Present. I.: The Beginnings of Art*, New York și Londra, 1962, pp. 162 și urm.

[17] Vezi reproducerea în FINDEISEN, *Schamanentum*, fig. 14; cf. *ibid.*, pp. 158 și urm.

[18] În *Saeculum*, X, 3, Frieburg și München, 1959, pp. 233–272.

America de Nord. Ceva mai tîrziu, cam cu vreo 25 000 de ani înainte de Cristos, Europa oferă dovezi ale existenței celor mai vechi forme de șamanism (Lascaux), cu reprezentarea plastică a păsării, a spiritului protector și a extazului („Bärenzeremoniell", p. 271).

Valabilitatea cronologiei propuse de Narr[19] va fi judecată de specialiști. Ceea ce pare dincolo de orice îndoială este vechimea ritualurilor și a simbolurilor „șamanice". Rămîne de văzut dacă documentele descoperite în așezările preistorice reprezintă primele expresii ale unui șamanism *in statu nascendi* sau dacă sînt numai primele documente de care dispunem astăzi cu privire la un complex religios mai vechi, care nu a avut totuși manifestări „plastice" (desene, obiecte rituale etc.) înainte de perioada Lascaux.

Dacă dorim să vedem cum anume s-a născut complexul șamanic în Asia Centrală și Septentrională, nu trebuie să pierdem din vedere cele două elemente esențiale ale problemei: pe de o parte, experiența extatică în sine, ca fenomen originar; pe de altă parte, mediul istorico-religios în care s-a integrat această experiență extatică și ideologia care urma să o valideze. Am desemnat experiența extatică drept un „fenomen originar", pentru că nu vedem nici un motiv pentru care am considera-o produsul unui anumit moment istoric, provocat de o anumită formă de civilizație: înclinăm mai curînd să o considerăm un element constitutiv al condiției umane și prin urmare cunoscută de întreaga omenire arhaică; ceea ce se schimba și se modifica o dată cu diferitele forme de cultură și de religie era interpretarea și valorizarea experienței extatice. Care era însă situația istorico-religioasă în Asia Centrală și Septentrională, unde șamanismul s-a cristalizat, mai tîrziu, ca un complex specific și de sine stătător? În toate aceste regiuni, din cele mai vechi timpuri, este atestată existența unei Ființe Supreme de structură cerească, ce corespunde, sub aspect morfologic, tuturor celorlalte Ființe Supreme cerești din religiile arhaice (vezi Eliade, *Traité*, capitolul II). Simbolismul ascensiunii, cu toate riturile și miturile care decurg din el, trebuie pus în legătură cu Ființele Supreme cerești; se știe că „înaltul" ca

---

[19] Cronologia lui Narr este acceptată de A. CLOSS, „Das Religiöse im Schamanismus", în *Kairos*, II, Salzburg, 1960, pp. 29–38. În acest articol, autorul discută pe marginea cîtorva interpretări recente ale șamanismului: Findeisen, A. Friedrich, Eliade, D. Schröder, Stiglmayr.

atare era sanctificat, că numeroși zei supremi ai populațiilor arhaice se cheamă „Cel de Sus", „Cel din Cer" sau pur și simplu „Cer". Simbolismul ascensiunii și al „înălțării" își păstrează valoarea și actualitatea religioasă chiar după „îndepărtarea" Ființei Supreme cerești fiindcă, se știe, Ființele Supreme își pierd treptat actualitatea în cult, lăsînd loc unor figuri sau unor forme religioase mai „dinamice" și mai „familiare" (zeii furtunii și ai fecundității, demiurgii, sufletele morților, Marile Zeițe etc.). Complexul magico-religios numit de obicei „matriarhat" accentuează și mai mult transformarea Zeului ceresc într-un *deus otiosus*. Diminuarea sau chiar pierderea totală a actualității religioase a Ființelor Supreme uraniene este uneori înfățișată în mituri care vorbesc despre un timp primordial și paradisiac în care comunicarea dintre Cer și Pămînt se făcea cu ușurință și era accesibilă tuturor; în urma unui eveniment oarecare (mai ales a unei greșeli rituale), legăturile au fost rupte, iar Ființele Supreme s-au retras în cerul cel mai înalt. Așadar, dispariția cultului Ființei Supreme cerești nu a anulat simbolismul ascensiunii, cu toate implicațiile sale. Așa cum am văzut, acest simbolism este atestat pretutindeni și în toate contextele istorico-religioase. Or, simbolismul ascensiunii are un rol fundamental în ideologia și tehnicile șamanice.

Am văzut în capitolul precedent de ce extazul șamanic putea fi socotit o reactualizare a acelui *illud tempus* mitic în care oamenii puteau comunica *in concreto* cu Cerul. Înălțarea la Cer a șamanului (a vraciului, a magicianului etc.) este, fără nici o îndoială, o rămășiță, profund modificată și uneori degradată, a ideologiei religioase arhaice întemeiate pe credința într-o Ființă Supremă cerească și în legăturile concrete dintre Cer și Pămînt. Dar, după cum am văzut, șamanul, datorită experienței sale extatice – prin care poate retrăi o stare inaccesibilă celorlalți oameni –, este considerat și se consideră el însuși o ființă privilegiată. De altfel, miturile pomenesc despre legăturile mai strînse dintre Ființele Supreme și șamani; este vorba, uneori, de Primul Șaman trimis de Ființa Supremă ori de înlocuitorul acesteia (demiurgul sau zeul solarizat) pe Pămînt, spre a-i apăra pe oameni de boli și de spiritele rele.

Modificările istorice suferite de religiile din Asia Centrală și Septentrională, adică, în mare, rolul sporit al cultului strămoșilor și al figurilor divine și semidivine care au luat locul Ființei Supreme, alterează la rîndul lor semnificația experienței extatice a șamanilor.

Coborîrile în Infern[20], lupta cu spiritele rele, dar și legăturile din ce în ce mai familiare cu „spiritele", care ajung la „întrupare" sau la „posedarea" șamanului de către „spirite", sînt inovații, în cea mai mare parte destul de recente, datorate transformării generale a complexului religios. La acestea se adaugă influențele meridionale, destul de timpurii, care au schimbat atît cosmologia, cît și mitologia și tehnicile extazului. Am putea cita printre influențele meridionale aportul mai recent al budismului și al lamaismului, adăugat influențelor iraniene și, în ultimă instanță, influențelor mesopotamiene, care le-au precedat.

Se pare că schema inițiatică a morții rituale, urmată de învierea șamanului, este și ea o inovație, dar mult mai veche, care nu poate fi pusă, în nici un caz, pe seama influențelor venite din Orientul Apropiat antic, simbolismul și ritualul morții și învierea inițiatică fiind deja atestate în religiile australiene și sud-americane. Inovațiile aduse de cultul strămoșilor au influențat însă mai ales structura schemei inițiatice. Însuși conceptul de moarte mistică a fost modificat, în urma numeroaselor mutații magico-religioase determinate de mitologiile lunare, prin cultele morților și elaborarea ideologiilor magice.

Prin urmare, am putea socoti șamanismul asiatic drept o tehnică arhaică de extaz, a cărei ideologie subiacentă originară – credința într-o Ființă Supremă cerească cu care se pot stabili legături directe prin înălțarea la Cer – a fost mereu transformată, printr-un șir întreg de aporturi exotice, încununate de apariția budismului. Conceptul de moarte mistică a stimulat, de altfel, legăturile din ce în ce mai strînse cu sufletele strămoșilor și cu „spiritele", care au ajuns la „posedare".[21] Fenomenologia transei a suferit, după cum știm, o mul-

---

[20] Să amintim că istoria religiilor cunoaște mai multe tipuri de *descensus ad inferos*. Ajunge să comparăm coborîrea în Infern întreprinsă de Ishtar sau de Heracles cu coborîrea extatică a șamanilor, pentru a observa diferența . *Cf.* ELIADE, *Naissances mystiques*, pp. 126 și urm., 188 și urm.; trad. rom., pp. 79 și urm., pp. 143 și urm.

[21] Cum a arătat atît de bine Dominik SCHRÖDER, „posedarea", ca experiență religioasă, nu este lipsită de măreție: este vorba de întruparea „spiritelor", prin care „lumea spirituală" devine prezentă, vie și „concretă"; *cf.* „Zur Struktur des Schamanismus", pp. 865 și urm. S-ar putea ca „posedarea" să fie un fenomen religios străvechi, însă structura sa este diferită de experiența extatică proprie șamanismului *stricto sensu*. Pe de altă parte, nu este greu de imaginat cum anume s-a putut dezvolta „posedarea", pornind de la o experiență extatică: în timp ce sufletul șamanului (sau „sufletul principal") călătorea în lumile superioare sau inferioare, „spiritele" puneau

țime de alterări și degradări, datorate în mare măsură unei confuzii privitoare la natura exactă a extazului. Cu toate inovațiile și degradările, posibilitatea adevăratului extaz șamanic nu este total exclusă și am putut întîlni numeroase exemple de experiențe mistice autentice ale șamanilor, sub formă de înălțare „spirituală" la Cer, pregătite prin metode de meditație asemănătoare celor folosite de marii mistici ai Orientului și ai Occidentului.

---

stăpînire pe trupul său. Dar este greu de imaginat procesul contrar deoarece, o dată ce spiritele au pus stăpînire pe șaman, extazul personal, adică înălțarea la Cer ori coborîrea în Infern, este blocat. Spiritele sînt cele care, prin „posedare", declanșează și cristalizează experiența religioasă. Pe de altă parte, există o oarecare „ușurință" în posedare, care vine în contrast cu caracterul primejdios și dramatic al inițierii și al disciplinei șamanice.

Epilog

Istoria misticii nu cuprinde soluții de continuitate. Am descoperit în mai multe rînduri, în extazul șamanic, o „nostalgie a paradisului", care trimite la unul din cele mai vechi tipuri de experiență mistică creștină[1]. Cît despre „lumina interioară", care are un rol fundamental în mistica și în metafizica indiană, precum și în teologia mistică creștină, ea este atestată chiar în șamanismul eschimos. Să mai adăugăm că pietrele magice cu care este umplut trupul vraciului australian simbolizează, într-un fel, „lumina solidificată"[2].

Șamanismul nu este însă important numai prin locul pe care îl ocupă în istoria misticii. Șamanii au jucat un rol esențial în păstrarea integrității psihice a comunității. Ei sînt, prin excelență, campionii anti-demonici, luptînd atît împotriva demonilor și a bolilor, cît și a vrăjitorilor negri. Figura exemplară a șamanului-campion este Dtomba Shi-lo, întemeietorul mitic al șamanismului na-khi, neobositul ucigaș de demoni (vezi mai sus, pp. 404 și urm.). Elementele războinice de mare importanță în unele tipuri de șamanism asiatic (lancea, platoșa, arcul, sabia etc.) se explică prin nevoile luptei împotriva demonilor, adevărații dușmani ai omenirii. Se poate spune, în general, că șamanul apără viața, fecunditatea, lumea „luminii" împotriva morții, a bolilor, a sterilității, a necazului și a lumii „întunericului".

Dorința șamanului de a lupta se transformă uneori în manie agresivă; în unele tradiții siberiene, șamanii se înfruntă fără încetare, luînd înfățișarea unor animale (vezi mai sus, p. 100). O astfel de agresivitate este totuși excepțională, fiind caracteristică doar pentru unii

---

[1] *Cf.* și ELIADE, „La Nostalgie du paradis dans les traditions primitives", în *Mythes, rêves et mystères*, pp. 80 și urm.

[2] *Id.*, „Expériences de la lumière mystique", în *Méphistophélès et l'androgyne*, pp. 16 și urm.

șamani siberieni și pentru șamanul ungur *(táltos)*. Elementul fundamental și universal este lupta șamanului împotriva a ceea ce s-ar putea numi „puterile Răului". Este greu de imaginat ce reprezintă un asemenea campion pentru o societate arhaică. În primul rînd, este vorba de certitudinea oamenilor că nu sînt singuri într-o lume străină, înconjurați de demoni și de „puteri ale Răului". În afară de zeii și de ființele supranaturale spre care se îndreaptă rugăciunile și cărora le sînt închinate jertfele, există „specialiști ai sacrului", oameni în stare să „vadă" spiritele, să se înalțe la Cer și să întîlnească zei, să coboare în Infern și să lupte cu demonii, cu boala și cu moartea. Acesta este, înainte de toate, rolul fundamental al șamanului în apărarea integrității psihice a comunității: oamenii știu sigur că unul dintre ai lor îi poate ajuta în împrejurări grele, determinate de locuitorii lumii nevăzute. Ideea că un membru al comunității este în stare să vadă ceea ce este ascuns și nevăzut pentru ceilalți și să aducă informații directe și precise din lumile supranaturale este fără îndoială reconfortantă și dătătoare de speranță.

Datorită capacității sale de a călători în lumile supranaturale și de a vedea ființele supraomenești (zei, demoni, spirite ale morților etc.), șamanul a contribuit în chip hotărîtor la *cunoașterea morții*. Un mare număr de trăsături ale „geografiei funerare", precum și anumite teme ale mitologiei morții, sînt probabil rezultatul experiențelor extatice ale șamanilor. Priveliștile pe care le zărește șamanul și personajele pe care le întîlnește în călătoriile sale extatice pe celălalt tărîm sînt descrise în amănunt chiar de către șaman, în timpul transei sau după transă. Lumea necunoscută și înfricoșătoare a morții prinde contur, se organizează conform unor tipuri specifice, căpătînd în cele din urmă o structură și devenind, cu timpul, familiară și acceptabilă. La rîndul lor, personajele care locuiesc în lumea morții devin *vizibile*; au o față, o personalitate și chiar o biografie. Treptat, lumea morților devine cognoscibilă și însăși moartea este valorizată mai ales ca rit de trecere spre un mod de a fi spiritual. Pînă la urmă, povestirile călătoriilor extatice ale șamanilor contribuie la „spiritualizarea" lumii morților, îmbogățind-o cu forme și figuri prestigioase.

Am pomenit mai înainte de existența unor asemănări între relatările extazelor șamanice și unele teme epice din literatura orală.[3]

---

[3] Vezi mai sus, pp. 204 și urm., 289 și urm., 338 și urm. Vezi și R. A. STEIN, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, pp. 317 și urm., 370 și urm.

Peripețiile șamanului în lumea de dincolo, încercările prin care trece în timpul coborîrilor sale extatice în Infern și al înălțărilor la Cer amintesc de întîmplările prin care trec personajele basmelor populare și eroii literaturii epice. Un mare număr de „subiecte" sau de motive epice, ca și multe personaje, imagini și clișee din literatura epică sînt probabil de origine extatică, adică au fost probabil preluate din ceea ce șamanii povesteau despre călătoriile și peripețiile lor în lumile de dincolo de realitatea umană.

Euforia preextatică a reprezentat, probabil, unul din izvoarele lirismului universal. Cînd își pregătește transa, șamanul bate toba, cheamă spiritele ajutătoare, vorbește un „limbaj secret" sau „limba animalelor", imită glasul animalelor și mai ales cîntecul păsărilor și ajunge în cele din urmă la o „stare secundă", care declanșează mecanismul creației lingvistice și ritmurile poeziei lirice. Și astăzi, creația poetică este un act de libertate spirituală desăvîrșită. Poezia reface și prelungește limbajul; orice limbaj poetic este la început un limbaj secret, creația unui univers personal, a unei lumi perfect închise. Actul poetic cel mai pur încearcă să re-creeze limbajul, pornind de la o experiență interioară care, asemănîndu-se în această privință cu extazul sau cu inspirația religioasă a „primitivilor", dezvăluie însăși esența lucrurilor. Tocmai pornind de la astfel de creații lingvistice, care devin posibile în urma „inspirației" pre-extatice, s-au cristalizat mai tîrziu „limbajele secrete" ale misticilor și limbajele alegorice tradiționale.

Se cuvine să mai adăugăm cîteva cuvinte despre caracterul dramatic al ședinței șamanice. Nu ne gîndim doar la regia uneori foarte elaborată a ședinței, care are, evident, o influență binefăcătoare asupra bolnavului.[4] Dar orice ședință cu adevărat șamanică devine, pînă la urmă, un spectacol fără pereche în lumea experienței zilnice. Trucurile cu focul, „miracolele" precum cele cu frînghia și cu arborele mango, demonstrarea puterilor magice dezvăluie o altă lume, lumea fabuloasă a zeilor și a magicienilor, unde totul pare posibil, unde cei morți se întorc la viață, iar cei vii mor pentru ca apoi să învie, unde poți dispărea și apărea din nou într-o clipă, unde „legile firii" sînt abolite și unde există o anumită „libertate" supraomenească, a cărei prezență este ilustrată și dovedită în chip strălucitor.

---

[4] *Cf.* și Lucile H. CHARLES, „Drama in Shaman Exorcism", în *Journal of American Folklore*, LXVI, 260, 1953, pp. 95–122 (mai ales pp. 101 și urm., 121 și urm.).

Pentru noi, modernii, rezonanța unui asemenea spectacol într-o comunitate „primitivă“ este greu de imaginat. Nu numai că „minunile“ șamanice confirmă și întăresc structurile religiei tradiționale, ci mai mult, stimulează și hrănesc imaginația, îndepărtează barierele dintre vis și realitatea imediată, deschid ferestrele spre lumile locuite de zei, morți și spirite.

Să ne oprim aici cu cele cîteva observații legate de creațiile culturale determinate sau stimulate de experiențele șamanice. Un studiu aprofundat pe această temă trece dincolo de limitele lucrării noastre. Minunate cărți s-ar putea scrie despre „izvoarele“ extatice ale poeziei epice și despre lirism, despre preistoria spectacolului dramatic și, în general, despre lumile fabuloase descoperite, explorate și înfățișate de vechii șamani...

CUPRINS

CUVÎNT ÎNAINTE / 7

CUVÎNT ÎNAINTE LA EDIȚIA A DOUA / 17

CAPITOLUL I
GENERALITĂȚI. METODE DE RECRUTARE. ȘAMANISM ȘI VOCAȚIE MISTICĂ / 19

Preliminarii, 19. Acordarea puterilor șamanice, 27. Recrutarea șamanilor în Siberia Occidentală și Centrală, 29. Recrutarea la tunguși, 31. Recrutarea la buriați și la altaici, 33. Transmiterea ereditară și aventura căutării puterilor șamanice, 34. Șamanism și psihopatologie, 37.

CAPITOLUL II
BOLI ȘI VISE INIȚIATICE / 46

Boală–inițiere, 46. Extaze și viziuni inițiatice la șamanii iakuți, 48. Vise inițiatice la șamanii samoiezi, 50. Inițierea la tunguși, buriați etc., 55. Inițierea vrăjitorilor australieni, 57. Paralele Australia–Siberia–America de Sud etc., 61. Sfîșierea inițiatică în America de Nord și de Sud, în Africa și în Indonezia, 64. Inițieri ale șamanilor eschimoși, 68. Contemplarea propriului schelet, 72. Inițieri tribale și societăți secrete, 74.

CAPITOLUL III
DOBÎNDIREA PUTERILOR ȘAMANICE / 77

Mituri siberiene privind originea șamanilor, 77. A fi ales la golzi și la iakuți, 81. Alegerea șamanului la buriați și la teleuți, 84. Spiritele-femei, ocrotitoare ale șamanului, 87. Sufletele morților și rolul lor, 89. „A vedea spiritele", 93. Spiritele ajutătoare, 95. „Limbaj secret – „Limbajul animalelor", 102. Căutarea puterilor șamanice la populațiile din America de Nord, 106.

CAPITOLUL IV
INIȚIEREA ȘAMANICĂ / 116

Inițierea la tunguși și la populația manciu, 116. Inițierea la iakuți, samoiezi și ostiaci, 118. Inițierea la buriați, 120. Inițierea șamanei araucane, 126. Cățăratul

ritual în copaci, 129. Călătoria în Cer a șamanului carib, 131. Înălțarea prin curcubeu, 134. Inițieri australiene, 137. Alte forme ale ritului de înălțare, 141.

CAPITOLUL V
SIMBOLISMUL COSTUMULUI ȘI AL TOBEI ȘAMANICE / 146

Observații preliminare, 146. Costumul siberian, 148. Costumul buriat, 150. Costumul altaic, 152. Oglinzile și tichiile șamanice, 153. Simbolismul ornitologic, 155. Simbolismul scheletului, 157. A renaște din propriile oase, 159. Măștile șamanice, 163. Toba șamanică, 166. Costume rituale și tobe magice în lume, 173.

CAPITOLUL VI
ȘAMANISMUL ÎN ASIA CENTRALĂ ȘI SEPTENTRIONALĂ:
I. ÎNĂLȚAREA LA CER, COBORÎREA ÎN INFERN / 177

Funcția șamanului, 177. Șamani „albi" și șamani „negri". Mitologii dualiste, 179. Sacrificarea calului și înălțarea șamanului la Cer (Altai), 184. Bai Ülgän și șamanul altaic, 191. Coborîrea în Infern (Altai), 193. Șamanul psihopomp (altaici, golzi, iuraci), 197.

CAPITOLUL VII
ȘAMANISMUL ÎN ASIA CENTRALĂ ȘI SEPTENTRIONALĂ:
II. VINDECĂRI MAGICE. ȘAMANUL PSIHOPOMP / 206

Chemarea și căutarea sufletului: tătari, buriați, kirghizi, 207. Ședința șamanică la ugrici și la laponi, 210. Ședințele la ostiaci, iuraci și samoiezi, 214. Șamanismul la iakuți și la dolgani, 217. Ședințele șamanice la tunguși și la oroci, 224. Șamanismul iukaghir, 231. Religie și șamanism la koriaci, 235. Șamanismul la ciucci, 237.

CAPITOLUL VIII
ȘAMANISM ȘI COSMOLOGIE / 243

Cele trei zone cosmice și Stîlpul Lumii, 243. Muntele cosmic, 249. Arborele Lumii, 252. Numerele mistice 7 și 9, 256. Șamanism și cosmologie în aria oceaniană, 260.

CAPITOLUL IX
ȘAMANISMUL NORD ȘI SUD-AMERICAN / 269

Șamanismul la eschimoși, 269. Șamanismul nord-american, 277. Ședința șamanică, 280. Vindecarea șamanică la populația paviotso, 281. Ședința șamanică la populația achumawi, 284. Coborîrea în Infern, 287. Confreriile secrete și șamanismul, 291. Șamanismul sud-american: diferite ritualuri, 300. Vindecarea șamanică, 303. Vechimea șamanismului pe continentul american, 308.

CAPITOLUL X
ȘAMANISMUL ÎN ASIA DE SUD-EST ȘI ÎN OCEANIA / 312

Credințe și tehnici șamanice la populațiile semang, sakai și jakun, 312. Șamanismul în insulele Andaman și Nicobar, 316. Șamanismul malaiezian, 318. Șamani și preoți în Sumatra, 320. Șamanismul în insulele Borneo și Celebes, 323. „Barca morților" și barca șamanică, 327. Călătoriile pe lumea cealaltă la populația dayak, 331. Șamanismul melanezian, 332. Șamanismul polinezian, 337.

CAPITOLUL XI
IDEOLOGII ȘI TEHNICI ȘAMANICE LA INDO-EUROPENI / 345

Observații preliminare, 345. Tehnicile extazului la vechii germani, 349. Grecia antică, 355. Sciți, caucazieni, iranieni, 362. India antică: rituri de înălțare, 369. India antică: „zborul magic", 372. *Tapas* și *dīkṣā*, 376. Simbolisme și tehnici „șamanice" în India, 379. Șamanismul la unele triburi aborigene din India, 384.

CAPITOLUL XII
SIMBOLISME ȘI TEHNICI ȘAMANICE ÎN TIBET, CHINA ȘI EXTREMUL ORIENT / 391

Budism, tantrism, lamaism, 391. Practici șamanice la populația lolo, 402. Șamanismul la populația mo-so, 405. Simbolisme și tehnici șamanice în China, 408. Mongolia, Coreea, Japonia, 420.

CAPITOLUL XIII
MITURI, SIMBOLURI ȘI RITURI PARALELE / 425

Cîinele și calul, 425. Șamani și făurari, 429. „Căldura magică", 432. „Zborul magic", 435. Puntea și „trecerea anevoioasă", 439. Scara–calea morților –înălțarea, 443.

CONCLUZII / 451

Nașterea șamanismului nord-asiatic, 451.

EPILOG / 463

Redactor
ILEANA BUSUIOC

Apărut 1997
BUCUREŞTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la Regia Autonomă „Monitorul Oficial“

Șamanismul este un fenomen mistico-religios caracteristic Siberiei și Asiei Centrale, dar întîlnit deopotrivă în restul Asiei, în Oceania, cele două Americi și în rîndul vechilor populații indo-europene. În vaste zone ale lumii, șamanul este figura centrală a unui univers spiritual straniu, dar cu atît mai fascinant pentru omul modern. Magician și vindecător, mistic, preot și uneori poet, el deține, în urma unei inițieri complicate, tehnica faimosului «extaz șamanic».

Adresată cititorului cultivat, dar neavînd obligatoriu studii de specialitate, *Șamanismul* e una dintre cele mai captivante cărți ale lui Mircea Eliade. A fost întîmpinată la apariție ca prima sinteză asupra șamanismului și este considerată și astăzi lucrarea de referință în domeniu.

Enorma bibliografie a subiectului a fost folosită de istoricul religiilor pentru a studia fenomenul șamanic din cele mai diverse unghiuri: etnologic, sociologic, psihologic. Eliade analizează ideologia acestui fenomen, îi discută procedeele, simbolismul, mitologiile; îl încadrează, în sfîrșit, în categoria tehnicilor arhaice de atingere a extazului, relevînd elementele prin care «transa șamanică» se apropie de experiențele vechii mistici creștine sau de tehnicile spirituale indiene.

ISBN 973-28-0715-6